بدلِ اشتراک

فی پرچہ بیس (۲۰) روپے سالانہ ستر (۷۰) روپے

طابع وناشر

سید محمد متین ہاشمی، ایم۔اے ریسرچ ایڈوائزر
مرکز تحقیق، دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

مطبع

میاں محمد اشرف امپرنٹ پرنٹرز ابیبٹ روڈ، لاہور

سہ ماہی منہاج لاہور

جلد : ۱ — ربیع الاول ۱۴۰۳ھ / جنوری ۱۹۸۳ء — شمارہ : ۱

فہرست

پیغامات:

اداریہ:

مقالات:

نقطۂ تحقیق:

سوالات وجوابات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

Ministry of Religious Affair
and Minorities Affairs
Government of Pakistan

ISLAMABAD the

محترم جناب ہاشمی صاحب

السّلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہٗ ،

یہ امر باعث مسرت ہے کہ دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور صدر پاکستان کی ہدایات کے مطابق ایک سہ ماہی فقہی اور علمی مجلّہ " منہاج " کے نام سے جاری کر رہی ہے ۔

ملک میں اس سے پہلے بہت سے رسائل شائع ہو رہے ہیں جو اپنی افادیت کے لحاظ سے مسلمانان پاکستان کو روحانی تسکین بہم پہنچا رہے ہیں ۔ مجھے امید واثق ہے کہ آپ کا سہ ماہی مجلّہ اپنے موضوع کے پیش نظر اہل پاکستان کو بہترین فقہی اور علمی مواد مہیّا کرےگا جس کی اساس بلاشبہ قابل قدر تحقیق پر ہوگی ۔ علاوہ ازیں مجھے یہ بھی امّید ہے کہ اس میں ایسے مضامین شائع ہوں گے جن سے اسلامی اقدار کو فروغ ملے گا اور پاکستان میں نفاذ اسلام کی کوششوں کو تقویت ملے گی ۔

میری دعا ہے کہ اللہ رب العزت اہل پاکستان اور مسلمانان عالم کا حامی و ناصر ہو اور وہ ملک و ملّت اور اسلام کی پُرخلوص خدمت کر سکیں ۔

والسّلام

(الحاج محمد عباس خان عباسی
وزیر مذہبی امور

جناب سیّد محمد متین ہاشمی صاحب
ریسرچ ایڈوائزر ،
مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری ،
لاہور ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ادارۂ تحقیقات اسلامی

اسلام آباد (پاکستان)

تار کا پتہ : اسلامسرچ

پتہ : سیوک سنٹر رسنا - ٦
پوسٹ بکس نمبر ١٠٣٥

مکرم و محترم جناب مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب زیدمعالیہ

وعلیکم السلام و رحمۃ اللہ و برکاتہ

گرامی نامہ مورخہ 31/جولائی 1982ء موصول ہوا۔ یاد آوری کا شکریہ۔
آپ کے گرامی نامہ سے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ ایک سہ ماہی رسالہ " منہاج " کے نام سے جاری کیا جا رہا ہے۔ مجھے امید ہے کہ انشاء اللہ تعالی آپ کی عالمانہ ادارت میں یہ رسالہ فقہ اسلامی کی گراں قدر خدمات دے گا اور عام طور پر اہل علم کو انطباق احکام فقہی کے سلسلہ میں گراں تر معلومات مہیا کرے گا۔

اس کی حقیقتاً بڑی ضرورت ہے کہ ہم موجود عہد میں فقہی احکام کی تطبیق و اطلاق سے لوگوں کو زیادہ سے زیادہ باخبر کریں۔ ہمارے قدیم فقہائے کرام نے بھی یہی مقصد سامنے رکھ کر دقیق سے دقیق بحثیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں۔ ورنہ یہ تو سب کو معلوم ہی نہیں بلکہ سب ہی کو اس کا یقین رہا ہے کہ اللہ و رسول کی ہدایات پر عمل ضروری ہے۔ ان میں کسی طرح کا کوئی تغیر و تبدل جائز نہیں۔ البتہ یہ دنیا متغیر ہے اور ہر زمانہ میں ایسی صورت حال پیدا ہوتی رہی ہے کہ قانون شرعی کی تطبیق و اطلاق کی وضاحت اور نکتہ رسی کے ساتھ بیان کیا جائے۔ انشاء اللہ تعالی، آپ کی عالمانہ رہنمائی میں رسالہ " منہاج " یہ خدمت انجام دے گا۔

میری دعا ہے کہ آپ کی سعی کو اللہ تعالی، سعی مشکور بنائے اور اہل ایمان کو اس سے بیش از بیش استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔ وما توفیقنا الا باللہ العلی العظیم

والسلام مع فائق احترام

مخلص
عبدالواحد ہالے پوتہ
(ڈاکٹر عبدالواحد ج۔ ہالیپوتا)
ڈائریکٹر

جناب مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب
ریسرچ ایڈوائزر
مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری
لاہور

لکھنے والے

- پروفیسر مرزا محمد منور
- ڈاکٹر منیر احمد مغل
- مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی
- مولانا مرتضیٰ حسین
- ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی
- ڈاکٹر ظہور احمد اظہر
- ظفر علی راجا ایڈووکیٹ
- ریاض الحسن نوری
- محمد رفیق چودھری

سوالات و جوابات

- مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی، جامعہ اشرفیہ، لاہور
- ڈاکٹر برہان احمد فاروقی
- مولانا مفتی محمد حسین صدر مؤتمر علماء شیعہ پاکستان
- حافظ صلاح الدین یوسف مدیر "الاعتصام" لاہور
- پروفیسر محمد طاہر القادری ایم اے، ایل ایل بی، لاہور

اداریہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جہات

اسلامی ممالک کی ہیئت اجتماعیہ میں اپنی اصل کی طرف مراجعت کی ایک رُوح بیدار ہو رہی ہے۔ عہد جدید کے بے خدا صحراؤں میں صدیوں کی دربدری کے بعد اپنے سرچشمے کی طرف پلٹنے کی یہ کیفیت کسی ازلی اور آبائی نخلستان کے مہربان سائے کی طرف لوٹنے اور قرنوں کی رہ نوردی کے بعد اپنے وطن کی طرف مراجعت کے مماثل ہے۔ یہ اجتماعی بازگشت خوش آیند تو ہے لیکن سہل نہیں اس لئے کہ تاریخ کے تسلسل میں ایک ایسی دراڑ پڑ چکی ہے اور ایک ایسا انقطاع واقع ہو چکا ہے کہ سرچشمۂ وحی کی طرف بازگشت اور اسلامی سیاست مدن اور اصول معاشرت کی جانب رجوع ایک عظیم روحانی مہم کا حکم رکھتا ہے۔

اسلام کی تاریخ میں یہ اپنی نوعیت کا اولین اور ہمہ گیر سانحہ تھا کہ تقریباً تمام اسلامی ممالک مغربی اقوام کے زیر تسلط آ گئے جنہوں نے ممالک اسلامیہ میں قائم اداروں اور اجتماعی اسالیب حیات کو منقلب کر کے ایسے ادارے قائم کئے اور ایسے اجتماعی نظام کی تعمیر کا آغاز کیا جس کا قوام بے خدا نظریات سے اٹھایا گیا تھا اور جس کے کُل وجود کو انسانی الوہیت کی تبزے میں گوندھا گیا تھا۔ ان اداروں نے انفرادی اور اجتماعی سطح پر اسلامی

اسالیب حیات کو مٹانے یا کم از کم انہیں مدھم یا مسخ کرنے کی پوری کوشش کی لیکن توحید کا رسوخ عقلی اور رسالت سے نسبت عشقی اتنی کمزور نہ تھی کہ اس حملے سے یکسر مٹ جاتی۔ اس سیلاب بلا کے سامنے دنیا کی بڑی بڑی تہذیبیں سرنگوں ہو گئیں اور قد آور تمدن سجدہ ریز ہوئے لیکن وہ تہذیب جس کی سرشت میں بطحا کی مٹی اور حرا کا پتھر تھا اس سیل کے درمیان بھی قائم و سربلند رہا۔ لیکن اتنا ضرور ہوا کہ عقائد و نظریات کی آویزش اور تمدنوں کے بے اصول تال میل نے پراگندگی کی ایک کیفیت پیدا کر دی۔ تاہم اسلامی تہذیب کی روایت علمی اپنی جگہ قائم رہی۔ اقتدار چھن جانے سے ایک طرف ہیئت اجتماعیہ اور اصول مدنیت کے بارے میں نظریہ سازی اور استنباط اصول کی روایت میں ضعف آ گیا اور دوسری طرف جدید ریاست میں فرد کی زندگی زیادہ سے زیادہ قوانین ریاست کے تحت آتی چلی گئی۔ عالمی سطح پر تمدنوں اور افکار کے مخلوط ہونے سے بہت سی ایسی نئی صورتیں پیدا ہوئیں جن کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر سے قانون سازی اس سطح پر نہیں ہو سکی جس سطح پر اس کی ضرورت تھی۔ چنانچہ جب پاکستان میں اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کی طرف مراجعت کا آغاز ہوا تو اس کی ابتداء ہی میں اندازہ ہونے لگا کہ نئے تناظر میں نئے حالات اور نئی کیفیات سے نبرد آزما ہونے کے لئے فقہ اسلامی کا عظیم ورثہ ایک تدوین نو کا تقاضا کرتا ہے لیکن یہ کام بجائے خود ایک نہایت متوازن اور منضبط اسلوب کا متقاضی ہے اس لئے کہ ایک طرف اسلام کے اصولوں پر قائم رہ کر جدید نظام مدنیت کے بارے میں اپنا طرز عمل طے کرنا ہے اور دوسری طرف ایک خیرہ کن تہذیب کی کرشمہ سازیوں سے اسلام کے محکم اصول قانون سازی کی حفاظت کرنی ہے۔ ماضی میں مغربی تمدن کی علمی اور فکری یورش اس غضب کی رہی کہ بعض بہت مخلص اصحاب

بھی اس کی تاب نہ لا سکے اور انہوں نے اس امر کی کوشش کی کہ مغرب سے آنے والی ہر شئے کو جائز اور درست ثابت کیا جائے۔ اس صورت حال نے ایک قسم کی اباحیت پیدا کر دی۔ دوسری طرف ایسا بھی ہوا کہ لوگوں نے اس کے ہر ادنیٰ و اعلیٰ مظہر کو یکسر مسترد کر دیا اور اپنے اذہان کے گرد ایسی فصیل کھڑی کر دی کہ تبدیلی کی کوئی کرن اس میں داخل نہیں ہو سکتی تھی۔

آج کی دنیا ایک نئے اصول توازن کی تلاش میں ہے۔ جو انفرادی اور اجتماعی مظاہر کو حق کی شان ظہور کے تابع کر کے ادنیٰ انسانی اعمال سے حکومت و معاشرت کے اعلیٰ مدارج تک ایک مضبوط نظام کی تشکیل کرے پاکستان میں شرعی قوانین کا نفاذ اس عظیم ذمے داری سے عہدہ برآ ہونے کی طرف پہلا مستحکم اور تاریخ ساز قدم ہے اس میں معاشرے کے دیگر ادارے جہاں اپنا رول ادا کر رہے ہیں وہاں مرکزِ تحقیق دیال سنگھ لائبریری نے بساط بھر اپنی ذمے داری ادا کرنے کی کوشش کی ہے اور "منہاج" اسی سعی کا ایک نیا مرحلہ ہے۔ اس کی حیثیت محض ایک دفتری فرض کی بجا آوری سے بڑھ کر اسلامی نظام فکر و عمل کی تشکیل نو کے عمل میں شامل ہونے اور اہل علم کو شامل ہونے کا موقع فراہم کرنے سے عبارت ہے۔ اس کی بنا حسن نیت پر استوار اور اس کی جزا بارگاہ احدیت سے مطلوب ہے۔

ملک بھر میں جگہ جگہ سے کثیر تعداد میں شائع ہونے والے علمی، ادبی اور فکری رسائل کے درمیان ایک ایسے رسالے کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی جس کا تخصص فقہ اسلامی ہو اور جس کے ذریعہ مختلف نقطہ ہائے نظر اور مسالک فقہیہ اپنا اظہار پا سکیں اور اس طرح فقہ اسلامی کی تدوین نو کے عمل میں صحت مند اور تعمیری مکالمہ فروغ پا سکے۔ حق اپنی اصل میں واحد اور اپنے ظہور میں مختلف الجہات ہوتا ہے۔

اور ایک زندہ معاشرے میں اختلاف اپنی اصولی وحدت کی بنیاد پر ایک با معنی عمل ٹھہرتا ہے۔ فقہ اسلامی کے مختلف مکاتب فکر اپنے اپنے طور پر اپنے اصول استخراج، طریق استنباط، ذخیرۂ روایت اور طرز درایت سے نو بہ نو مسائل کو حل کرنے کی کوششوں میں مصروف ہیں، ہماری خواہش ہے کہ عقائد و اعمال کی اس رنگا رنگی میں ما بہ الاشتراک نکات تلاش کئے جائیں، علوم و خیالات کی اس جلوہ گاہ کثرت میں روح وحدت کو اجاگر کیا جائے اور ہر معاملے میں راہ اعتدال کو دریافت کیا جائے۔ امت مسلمہ من حیث المجموع آج جس بحران سے دوچار ہے اس کا تقاضا ہے کہ امت کے مابین نزاع و تصادم کے تمام دواعی و مظاہر سے صرف نظر کر کے صرف ان امور پر زور دیا جائے جو جملہ مسالک میں مشترک ہیں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے "الجمع بین المختلفات" کے اصول سے تعبیر کیا ہے "منہاج" بنیادی طور پر اسی جادۂ اعتدال کی نشاندہی کرتا ہے جو ہمیشہ سے علمائے امت کے درمیان متفق علیہ راہ سلامتی رہا ہے۔ اس رسالے کی پالیسی "تصادم بین المسالک" کی بجائے قومی، ملی اور دینی جہات میں "تعاون بین المسالک" ہو گی۔ اور اس امر کی کوشش ملحوظ رکھی جائے گی کہ فقہ اسلامی کے سلسلے میں کام کرنے والی ہر جماعت کا متوازن اور معتدل نقطہ نظر تعمیری انداز میں پیش کیا جائے۔ تاکہ اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں ہونے والی پیش رفت میں ایک مربوط، منظم اور متحدہ عملی معاونت کی شکل پیدا ہو۔ اس کے لئے اسلوب یہ طے کیا گیا ہے کہ پہلے مرحلے میں فقہ اسلامی کے مہمات مسائل پر علماء اور اہل فکر سے ایسے مضامین لکھوائے جائیں جو قدیم و جدید علمی و عملی مسائل کو مختلف جہات سے روشن کریں اور اس ضمن میں پاکستان کی قومی ضرورت اور ذہن جدید کے سوالات کو اس طرح پیش نظر

رکھا جائے کہ ایک مسئلہ اس کے مختلف پہلو اور اس کا عملی طریق نفاذ ہر طرح سے منقح ہو کر سامنے آجائے۔

ہمیں اس بات کا اندازہ ہے کہ یہ کام کس قدر وسیع وعظیم بلکہ دشوار ہے۔ لیکن آج اس کی اہمیت اتنی بنیادی اور اس کی ضرورت اتنی شدید ہے کہ محض وسائل کی کمی اور ہمت کی کوتاہی کی بنیاد پر اس سے صرف نظر کرنا ایک علمی جرم کے ارتکاب سے کم نہیں۔ پھر اس کام کا مدار اپنے قویٰ، اپنی ہمتوں اور اپنی علمی بساط پر رکھنے کی بجائے محض توفیق ایزدی اور حسن نیت پر رکھی گئی ہے اس لئے امیدیں اس سے ہیں کہ وہ مسبب الاسباب کوششوں کو قبولیت بخشتا، عمل کو مشکور کرتا اور علم کو نافع بناتا ہے۔

آج پوری اسلامی دنیا میں فقہ کی تدوین جدید کا مدار کم وبیش ایک سوال کے صحیح جواب پر ہے — کہ اجتہاد کی شرائط وحدود کیا ہیں؟ اور قانون اسلامی کی تشکیل میں اسے کس طرح برتا جا سکتا ہے؟ چنانچہ "منہاج" کا پہلا شمارہ مختلف مسالک اور نقطہ ہائے نظر کو سامنے لاتا ہے اجتہاد کی درست نوعیت کا تعین اس وقت فقہ اسلامی کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ زیر نظر شمارے میں مختلف علماء اور اہل فکر کے مضامین اس موضوع پر پیش کئے جا رہے ہیں۔ اس موضوع پر مکالمے اور مباحثے پہلے بھی ہوتے رہے لیکن زیر نظر شمارے میں مختلف مسالک کے نقطہ ہائے نظر کا یکجا طور پر پیش کیا جانا اردو زبان میں اجتہاد کے مسئلے سے متعلق اپنی نوعیت کا پہلا کام ہے اللہ تعالیٰ سے امید ہے اس کوشش سے مسئلے کی کیفیت کے فہم اور اس کی طرف عملی پیش رفت میں اضافہ ہوگا اور مختلف دبستان فکر اس مسئلہ پر ایک صحت مند، تعمیری اور مفید مکالمے کا آغاز کر سکیں گے۔

کچھ اس شمارے کے بارے میں

ہم نے جب منہاج کے افتتاحی شمارے کے لئے کام کا آغاز کیا تو ہمیں اِس راہ کی مشکلات کا کامل شعور نہ تھا لیکن ہم نے ہمت نہ ہاری بلکہ لگن اور شوق سے اپنی کوشش جاری رکھی۔ شروع میں تو یہ پروگرام تھا کہ پہلا پرچہ نئے ہجری سال کے ساتھ ہی منظرِ عام پر آجائے گا۔ لیکن مقالات کے حصول میں ہمیں بڑے صبر آزما مراحل سے گذرنا پڑا یہاں تک کہ نیا عیسوی سال سر پہ آپہنچا اب اسے صرف تائیدِ ایزدی ہی سمجھیئے کہ منہاج آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

پیشِ نظر مقاصد کی روشنی میں ادارے نے مجلہ کی ترتیب و تدوین کے لئے جو خاکہ مرتب کیا، اسکے مطابق:۔

- مجلہ کم ازکم دوسو صفحات پر مشتمل ہوگا اور مقالات و مندرجات خالصتاً فقہی مباحث پر مبنی ہوں گے، مثلاً:۔
- فقہ کی امہات کتب اور فقہاء عظام کا سلسلہ وار تعارف، طریقہ کار، طرزِ فکر اور اصولِ استنباط کی توضیح و تشریح۔
- تاریخ فقہ، اصول فقہ اور فقہ کی تدوین جدید کے ذیل میں ہونے والی تحقیقات کی اشاعت کا بندوبست،
- فقہ سے متعلق کسی خاص مسئلہ پر ایک مربوط سوالنامے کے جوابات یا مرکز تحقیق میں منعقدہ مجلس مذاکرہ کی مفصل رپورٹ کی اشاعت،

○ نقطۂ تحقیق کے عنوان سے ایک ایسے سلسلۂ تحقیق کا آغاز جس میں علمی و عملی میدان میں درپیش مسائل پر ہر مکتب و مسلک کے علماء کی کاوشوں کو مزید غور و فکر کے لئے قارئین کے سامنے پیش کیا جائے -

ادارہ مجلہ کی خوب تر تزئین کے لئے قارئین کے گراں قدر مشوروں کا ہمیشہ منتظر رہے گا -

آغاز میں تو یہ خیال تھا کہ افتتاحی شمارہ عام شمارہ ہوگا اور اب خیال یہ ہے کہ ہر شمارہ ہی خاص شمارہ ہو تاکہ ہر بار منہاج کے قارئین کے سامنے فقہ کے کسی چیدہ مبحث پر نگارشات کا ایک ایسا گلدستہ پیش کیا جاسکے جس کی تازگی اور خوشبو تین ہی مہینوں میں ماند پڑنا نہ شروع ہو جائے بلکہ سدا بہار رہے اور اُن کی لائبریری کی مستقل زینت بنے خدا کرے کہ علماء کرام کا تعاون ہمارے شامل حال رہے تاکہ ہماری یہ سعید آرزو پروان چڑھتی رہے -

چونکہ افتتاحی پرچے کے لئے ہمیں جو مقالات موصول ہوئے، وہ اکثر و بیشتر اجتہاد کے موضوع پر تھے، اس لئے فیصلہ یہ ہوا کہ منہاج کا پہلا پرچہ اسی موضوع پر منبر ہوگا - پھر جب مجلہ مکمل ہونے کو آیا اور اس کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ ہوا تو طے یہ پایا کہ اللہ نے چاہا تو ہر شمارہ ہی فقہ و قانون کے کسی اہم موضوع پر منبر ہوا کرے گا، تاہم مجوزہ خاکہ و ترتیب کو بہر حال پیش نظر رکھا جائے گا مثلاً اِسی شمارے میں :

○ ایک امام فقہ کے تعارف کے سلسلہ میں جناب ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی صاحب کا مقالہ " امام ابوحنیفہ اور ان کے اجتہاد کا طریقۂ کار " اور محترم استاذ پروفیسر مرزا منور صاحب کا " اقبال اور اجتہاد " کے نام سے ایک مبسوط

مقالہ شاملِ اشاعت ہیں۔ پروفیسر صاحب نے اپنے مضمون میں علامہ اقبالؒ کے اجتہاد کے بارے میں خیالات اور تجاویز کا جائزہ پیش کیا ہے۔ ممکن ہے ان کے کسی پہلو سے قارئین . . . . کو اتفاق نہ ہو لیکن دیگر نظامہائے قانون پر اسلامی قانون کی فوقیت کا جیسا گہرا شعور علامہ صاحب کو تھا اس کا بھرپور اظہار اس مقالے کا حاصلِ مطالعہ ہے۔

○ مولانا محترم جناب مفتی عبدالقیوم ہزاروی اور ڈاکٹر منیر احمد مغل نے اجتہاد کی فنی اور تکنیکی نزاکتیں کھول کھول کر بیان کی ہیں۔ کاش ان کا یہ احساس عام ہو جائے کہ اجتہاد ہر کسی کے کرنے کا کام نہیں بلکہ مجتہد کا منصب اسلامی علوم و فنون اور فقہ و قانون پر کامل عبور کے ساتھ ورع تقویٰ کے ایک بلند معیار کا متقاضی ہے، جناب ڈاکٹر ظہور احمد اظہر کا مقالہ بھی مجتہد کے منصب کی اہمیت کو اور اُجاگر کرتا ہے۔

○ فقہ جعفری کی اساس و ہیت اور اجتہاد پر نامور شیعہ عالم جناب سیّد مرتضیٰ حسین فاضل کا مقالہ، جو انہوں نے بطورِ خاص منہاج کے لئے لکھا، قارئین کو خاص طور پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اِس لیے کہ مختلف مکاتب اور مسالک کے تقابلی جائزے میں ہر ایک کو اپنی بات کہنے کا موقع ملنا چاہیئے۔ منہاج ہر ایک کے تعمیری بحث و تمحیص کے حق کا خیر مقدم کرتا ہے۔

○ رفیقِ محترم جناب رفیق چوہدری کا فکر انگیز مضمون ہمیں قرآن میں غور و فکر کے ایک نئے انداز سے روشناس کراتا ہے۔ امید ہے قارئین ان کی اس تحقیق کو بنظرِ استحسان دیکھیں گے البتہ اس کی علمی و فقہی افادیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ اس کے ٹھیک ٹھیک استعمال پر موقوف ہے۔

○ ہم اپنے مستقل عنوان "نقطۂ تحقیق" کا آغاز عورت کی دیت کے مسئلہ پر اپنے دیرینہ کرم فرما جناب ریاض الحسن نوری صاحب کی تحقیقات سے کر رہے ہیں۔ انہوں نے اِس مسئلہ پر اکثر اسلاف کے موقف سے بڑے ادب و احترام کے ساتھ اختلاف کیا ہے اور اپنی رائے کو دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر اہلِ علم حضرات ان کی رائے پر نقد کرنا چاہیں تو ان کے دلائل و براہین کے لئے "نقطۂ تحقیق" کے صفحات حاضر ہیں۔

○ اجتہاد نمبر میں شامل محترم دوست جناب ڈاکٹر ظفر علی راجہ ایڈووکیٹ کا مضمون وفاقی شرعی عدالت ایک جدید اجتہادی ادارہ" ایک خصوصی تحریر ہے جس میں پاکستان کی موجودہ حکومت کی اُن کوششوں کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے جو اسلامی فقہ و قانون کے بتدریج نفاذ کے لئے مسلسل کی جارہی ہیں اور وفاقی شرعی عدالت کا قیام اس سمت میں ایک اہم قدم ہے۔

ہماری کوشش ہے کہ منہاج کی ہر اشاعت کے لئے اس عدالت کے اہم فیصلوں کی ایک رپورٹ کی اشاعت کا بندوبست کیا جائے اس سلسلہ میں ہم ڈاکٹر صاحب کے خصوصی تعاون کے خواہاں ہیں۔

○ منہاج کے افتتاحی شمارے کی محفل سوالات و جوابات میں شامل پانچوں بزرگ کو الگ الگ مسلک سے وابستگی رکھتے ہیں تاہم ان کے جوابات کا تنوع اجتہاد کے گوناگوں پہلوؤں کا بالاستیعاب احاطہ کرتا ہے امید ہے قارئین ادارے کی اس کاوش کو یقیناً پسند فرمائیں گے۔

آخر میں ہم ایک بار پھر عرض کر دیں کہ مرکزِ تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کی طرف سے ایک سہ ماہی فقہی و تحقیقی مجلہ کا اجراء پاکستان میں فقہ و قانون کے علمی و عملی احیاء کے لئے کی جانے والی گراں قدر کوششوں میں، گو ادنیٰ سا ہی سہی، ایک اضافہ ہے اور ہماری کوشش یہ ہوگی کہ کم از کم قلم و قرطاس کی دنیا میں قرآن و سنت کے دائرے کے اندر "تصادم بین الفرق" کی بجائے قومی، ملی اور دینی جہات میں "تعاون بین المسالک" کی اعتماد بخش فضا کے لئے راہ ہموار کی جائے تاکہ ہر مکتب و مسلک اور فرقہ کے اصحابِ علم کے رشحاتِ فکر پر غور و خوض کا نتیجہ خیز طریق عام ہو کہ یہی ہمارے مایہ ناز اسلاف کا اسلوب تھا۔



تشکر

اس رسالے کی اشاعت کے سلسلے میں سب سے پہلے شکریہ صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق صاحب کا واجب ہے جنہوں نے اس منصوبے کو نہ صرف یہ کہ پسند فرمایا بلکہ اس کی اہمیت اور اس کے مضمرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کے لئے وسائل فراہم کرنے کے احکام صادر فرمائے۔ وفاقی وزیر امور مذہبی پاکستان جناب الحاج محمد عباس خاں عباسی بھی ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے ایک اجتماع میں زبانی اس پروگرام کی توثیق فرمائی اور پھر اپنے پیغام کے ذریعہ ہماری ہمت افزائی فرمائی ہم جناب ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد کے بھی شکر گذار ہیں جنہوں نے اس رسالے کی اشاعت کے سلسلے میں ہمیں اپنے مفید مشوروں سے نوازا ان حضرات کے علاوہ ہم ان علماء اور دانشور حضرات کے بھی ممنون احسان ہیں جن کے گراں قدر مقالات اور سنجیدہ افکار اس رسالے کی زینت ہیں اور جنہوں نے نہایت عرق ریزی اور محنت شاقہ سے اجتہاد کے بارے میں اپنے اپنے مسالک اور نقطہ ہائے نظر پیش فرمائے ہیں۔ ہم ہر نقطہ نظر کا احترام کرتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ آیندہ بھی ہمیں ان کا تعاون حاصل رہے گا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہماری ان مساعی کو شرف قبولیت بخشے اور ملک میں نفاذ شریعت کا جو عمل جاری ہے۔ اس میں ہماری یہ کوشش ممد ومعاون ثابت ہو۔ آمین

(ادارہ)

علامہ اقبالؒ اور اجتہاد

پروفیسر مرزا محمد منور، صدر شعبہ اقبالیات، جامعہ پنجاب لاہور

علامہ اقبالؒ کے نزدیک تمام پیغمبر ایک ہی دین لے کر آتے رہے ہیں، اس دین کا نام اسلام ہے۔ وہ دین جب دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے رُوپ میں ظاہر ہوا تو کمال کو پہنچ گیا، گویا ہر وحی جو رسُولوں پر نازل ہوئی آخر کار قرآن کی صورت میں اِتمام سے ہمکنار ہوئی۔ تمام رسُولوں کی سیرتیں، سیرتِ محمدیہ کے جلوے میں پروان چڑھیں اور یوں انہوں نے معراج و منتہا کو پالیا، اب تا قیامت دینِ محمدیؐ یعنی اسلام کامل بنو آدم کا ضابطۂ حیات رہے گا، اس ضابطۂ حیات کا مصدرِ آخری لفظی وحی یعنی قرآن ہے اور آخری عملی معیار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت ہے۔

حیات ایک مسلسل حقیقت ہے، اس تسلسل میں کہیں انقطاع نہیں، حضرت علامہ کے نزدیک پوری کائنات ایک وجود نامی Organism ہے۔ جب سے یہاں آدمؑ کا ظہور عمل میں آیا ہے سیرتِ آدم کا تکمیلی سفر محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے رخ رہا۔ اور تا قیامت سیرت آدم کا یہ سفر جاری رہے گا اس لیے کہ تکمیلِ سیرتِ آدم کا نقطہ آخرین حضورؐ ہی کی ذاتِ قدسی صفات ہے، آپؐ ہی کا اُسوہ، اُسوۂ حسنہ ہے اور اسی اُسوے کو اپنا کر بنو آدمؑ اپنی ذات تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔

حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کا بخوبی فہم قرآن ہی کے آئینے میں ممکن ہے، جس کا مطلب ہوا کہ جوں جوں قرآن کے حقائق کا کشف ہوگا توں توں آپؐ کی رسالت کے معانی ومقامات واضح ہوں گے اور مقاماتِ رسالت سے جس قدر زیادہ آگاہی نصیب ہوگی اسی قدر آدمؑ کو روحِ دین کے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔ بقول علامہ۔

دین مسلکِ زندگی کی تقویم ﴿ دین سِرِّ محمدؐ و ابراہیمؑ

دین کا فہم گویا روحِ محمدؐ وابراہیمؑ تک رسائی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ روحِ ابراہیمؑ خود آپ ہی کی ذات میں پہنچ کر کمال یاب ہوئی، اسی لیے ملّتِ اسلام کا دوسرا نام دینِ ابراہیمیؑ ہے۔ عربی میں ملّت کا معنی دین ہے ملّتِ ابراہیمیؑ یا دینِ ابراہیمیؑ کے تکمیلی سفر کو حضرت علامہؒ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے ؎

شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت ﴿ تا چراغ یک محمدؐ بر فروخت

یہی مضمون، (دینِ اسلام کا صحیح فہم درحقیقت روحِ محمدیؐ تک رسائی حاصل کرنے کی سعی کا نام ہے۔)

حضرت علامہؒ نے ایک خط میں واضح کیا ہے، یہ خط حافظ محمد فضل الرحمٰن انصاری کے نام مرقوم ہے اور ۱۶ ر جولائی ۱۹۳۷ء کا مؤرخہ ہے جس کا مطلب ہے علامہ کی وفات سے تقریباً نو ماہ پہلے کا، مکتوب الیہ اسلامی ریسرچ کی نیت سے یورپ جانا چاہتے تھے، علاّمہ نے منع کیا اور تلقین کی کہ عربی زبان میں مہارت پیدا کر کے اسلام کو سمجھنے کی کوشش کی جائے ... مکتوب کے الفاظ یہ ہیں۔

"مصر جائیے، عربی زبان میں مہارت پیدا کیجیے۔ اسلامی علوم، اسلام کی دینی اور اسلامی تاریخ، تصوف، فقہ، تفسیر کا بغور مطالعہ کر کے محمدِ عربیؐ کی اصل روح تک پہنچنے کی کوشش کیجیے، پھر اگر ذہن خداداد ہے اور دل

میں خدمت اسلام کی تڑپ ہے تو آپ اس تحریک کی بنیاد رکھ سکیں گے جو اس وقت آپ کے ذہن میں ہے"۔ [1]

واضح ہو کہ:- بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست!
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی ست!

اس مقالے میں ہمارا موضوعِ بیان اجتہاد ہے اور ظاہر ہے وہ اُس علمی ارتقاء کا نام ہے جو فقہ کے باب میں جلوہ گر ہو، رہا یہ کہ فقہ کیا ہے تو علامہ زمخشری کا قول ہے۔

اَلْفِقْہُ حقیقتہ الشَّقُّ وَالْفَتْحُ [1]

(فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے۔)

چنانچہ فقیہ وہ ہوا جو اَلْفَقِیْہُ الْعَالِمُ الَّذِی یَشُقُّ الْاَحْکَامَ وَیُفَتِّشُ عَنْ حَقَائِقِھَا وَیَفْتَحُ مَا اسْتَغْلَقَ مِنْہَا [2]

(فقیہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبر کر کے قوانین کے حقائق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلق امور کو واضح کرے۔)

السیوطی کا قول ہے۔

الفقہ معقولٌ من منقولٍ [3]

(منقول میں سے سوجھ بوجھ کے ساتھ مطالب و اصول اخذ کرنا۔)

---

[1] "اقبال نامہ"۔

[2] "فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" از محمد تقی، اسلامک پبلیکیشنز، لاہور، ڈھاکہ ص ۳۱۔

[3] ایضاً۔

[4] تدوین فقہ، مناظر احسن گیلانی، مکتبہ رشیدیہ۔ لاہور ص ۳۱۔

اگلے صفحے پر مولانا مناظر احسن گیلانی وضاحت کرتے ہیں۔

"فقہ کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ شریعت میں اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ عقل کرتی ہے بلکہ وہی بات یعنی نتائج واحکام کا جو روغن وحی ونبوت کے ان معلومات میں چھپا ہوا تھا عقل کی مشین ان ہی کو اپنی طاقت کی حد تک ان سے نچوڑنے کی کوشش کرتی ہے۔ اسی کوشش کا نام اجتہاد ہے۔"

اسی لیے الشیخ محمد الفاضل بن عاشور، جامعۃ زیتونیہ، تیونس لکھتے ہیں۔

فقد استقر اصطلاح الاصولیین علیٰ ان الفقه هو الاجتهاد [1]

(اہلِ اصول یعنی فقہا کی مقرر شدہ اصطلاح یہ ہے کہ فقہ ہی اجتہاد ہے۔)

J.N.D. Anderson کا بیان ہے۔

Islam is a complete way of life, a religion, an

(اسلام ایک مکمل اسلوب حیات ہے، یہ بیک وقت ایک مذہب بھی ہے، اخلاق بھی، اور نظام قانون بھی۔)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام کی شریعت اسلامی اخلاق اور اسلامی ضوابط کا نام ہے اس کو اینڈرسن ایک اور مصنف کے حوالے سے یوں واضح کرتا ہے۔

"(SHARIA IS) The epitome of the true islamic spirit, the most decisive expression of islamic thought, the essential kernal of islam" 3

---

[1] الندوۃ العالمیۃ الاسلامیۃ مطبوعہ جامعۃ پنجاب، ص ۲۶۔

[2] Islamic law in the modern world. London 1959

[3] ایضاً۔ ص x ۔

(شریعت (اسلامی فقہ) صحیح اسلامی روح کا خلاصہ ہے، اسلامی فکر کا انتہائی فیصلہ کن اظہار، اسلام کا اساسی جوہر)

ظاہر ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے قانون کا نام اہل اصول کے یہاں فقہ ہے اور اس کا علمی مظہر شریعت ہے، یہی باعث ہے کہ اسلام کا تقدس شریعت اور فقہ کی جان ہے، اور اینڈرسن کے بقول اسلامی ضابطوں کا محض جرم وسزا ہی سے تعلق نہیں۔ اس کے ساتھ عذاب وثواب بھی وابستہ ہے۔ اور اسی حقیقت کو محمد تقی امینی بالفاظ ذیل بیان کرتے ہیں۔

قانون کے ثبات وبقا کے لیے عظمت وتقدس کے بغیر چارہ نہیں"[1] H.A.R. GIBB بھی اسلامی ضوابط کے تقدس کو تسلیم کرتا ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے۔

"For the early muslims there was little or no distinction between legal and religious" 2

(ابتداءً مسلمانوں کے نزدیک دینی اور قانونی امور کے مابین یا بہت کم فرق تھا یا کوئی فرق نہ تھا) ضوابطِ شریعت کی اسی عظمت کی اینڈرسن نے بھی تائید کی ہے چنانچہ وہ مسلمانوں میں فقہ کو جو تقدس حاصل ہے اس کے ضمن میں تحریر کرتا ہے۔

It is not society that influences law, but the law that provides a divinely revealed norm

---

[1] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۴

[2] Page 90 Muhammadanism a historical survey, London-1961

and standard to which muslim society is under perpetual duty to conform'' |

(یہ سوسائٹی نہیں جو قانون کو متاثر کرتی ہو بلکہ یہ قانون ہے جو وحی کردہ ایک ایسا قاعدہ اور معیار مہیا کرتا ہے جس کے ساتھ مطابقت پیدا کرنا مسلمان سوسائٹی پر دوا ماً فرض ہے۔)

اینڈرسن نے جس امر کی جانب اشارہ کیا ہے اس کی تائید اور بھی مستشرقین نے کی ہے درحقیقت فقہ اسلامی نے جس کے اساسی ضوابط قرآن کریم کے مبادیات پر استوار ہیں۔ مسلمانوں کو ایک طرح یکساں رویئے کا مالک بنادیا، یہ چیز خود مسلمانوں کو محسوس نہیں ہوتی اس لیے کہ ان کا معمولِ حیات ہے، غیروں کو یہ چیز بالوضاحت محسوس ہوتی ہے۔ کہ مسلمانوں میں فقہ یا یوں کہیے کہ ان کے یہاں ضوابط و قواعد نے ان کی زندگی کو یوں متاثر کیا ہے کہ شعبۂ حیات میں ایک ربط و تعلق نمایاں طور پر موجود ہے۔ اندازِ حیات کی یہ ہم آہنگی ہر مسلم سوسائٹی میں موجود ہے۔ مسلمان سوسائٹیاں خواہ وہ کہیں بھی ہوں ایک ہی سانچے میں ڈھلی دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں Wilfred Cantwellsmith کا حوالہ بیجا نہ ہو گا۔ سمتھ کا قول ہے۔

"Islamic form was given to almost every aspect of life, whatever its content and it was an islamic pattern that gave the society cohesion as well as vitality.

The centre of this unifying force was religious law, which regulated within its powerful and precise sweep every thing from prayer rites to property rights.

The law gave unity to islamic society from cordova to Multan. It gave unity also to the individual muslim,

---

Page 7 Islamic law in the modern world ۵

his entire life actively being organised into a meaning ful whole by this divine pattern'' [1]

(زندگی کے تقریباً ہر شعبے کو خواہ وہ کسی بھی موضوع سے متعلق تھا اسلامی رنگ میں رنگ دیا گیا تھا۔ اور یہی وہ اسلامی ڈھانچہ تھا جس نے اسلامی معاشرے کو ہم جہتی بھی عطا کی اور زور اور ولولہ بھی۔ اس وحدت آموز قوت (توحیدی قوت) کا مرکز وہ دینی ضابطہ و آئین تھا جو اپنے طاقت ور اور صریح ولولے کے جلو میں ہر بات کو نظم و ترتیب سے نواز رہا تھا۔ عبادات سے لے کر حقوق ملکیت تک سب معاملات اسی کے زیر اثر تھے..... اسلامی آئین (فقہ) نے مسلمان معاشرے کو قرطبہ (ہسپانیہ) سے لے کر ملتان تک وحدت بخش رکھی تھی، یہی نہیں بلکہ اس نے مسلمان فرد کو بھی (خود اس کی ذات میں) وحدت سے نواز رکھا تھا، اس لیے کہ اس کی ساری زندگی کو اس پاکیزہ سانچے نے عملاً منضبط اور منظم کر کے ایک بامعنی اور بھرپور کل بنا دیا تھا۔)

ایک خدا، ایک رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ایک قانون اور ضابطہ امت مسلمہ کی توحیدی روح ہے، اور یہ وہ بات ہے جس کو حضرت علامہؒ امت میں تلاش کرتے ہیں۔

ملت از یکرنگیِ دلہا ستے ——— روشن از یک جلوہ این سینا ستے

قوم را اندیشہ ہا باید یکے ——— در ضمیرش مدعا باید یکے

مدعائے ما مآلِ ما یکیست!!!

طرز و انداز و خیالِ ما یکیست

قدرتی امر ہے کہ علامہ اقبالؒ جو مسلمانوں کی شخصی وحدت کے بھی متمنی تھے اور اجتماعی توحید کے بھی، وہ فقہ کی اس حاوی کیفیت اور بھرپور اہمیت کو بخوبی محسوس کرتے تھے۔ وہ یہ بھی جانتے تھے اور یہ ان کا عقیدہ تھا کہ اسلام آخری ضابطۂ حیات ہے اور اسے تا حشر انسانی معاشروں کی راہنمائی اور روح افزائی کا فریضہ سرانجام دینا ہے

[1] Islam in modern history, paper back - 1959 37

لہٰذا اصل روح کو بحال رکھتے ہوئے فقہ اسلامی کو ہر زمانے کا ساتھ دینا ہوگا، اسلام میں یہ کمال ہونا چاہیے۔ حضرت علامہؒ کہتے ہیں۔

ظاہرِ او انقلابے ہر دمے ۔۔۔۵
باطنِ او از تغیّر بے غمے

ستھ کا جو اقتباس اوپر مندرج ہوا اس میں ایک نہایت پتے کی بات بتائی گئی ہے وہ یہ کہ اسلام نے فقط سوسائٹی ہی کو نہیں فرد کو بھی وحدت سے نواز رکھا تھا۔ یہ بڑی گہری سچائی ہے۔ تشریح یہ ہے کہ جس شخص کا کوئی نقطۂ ایمان ایسا نہ ہو جو اس کی شخصیت کو مرکزیت عطا کرسکے تو وہ شخص ایک شخص نہیں ہوسکتا، یقین کی مرکزیت سے محروم شخص، شخصاً ایک ہوتا ہے مگر اس کی شخصیت ایک نہیں ہوسکتی اور اگر شخصیت ایک نہ ہو تو تکمیلِ شخصیت کیسے عمل میں آئے جس کا مطلب ہے کوئی فرد اپنی خودی تک کیونکر رسائی حاصل کرسکے۔ تربیتِ خودی تو "توحید" کے رگ و پے میں سرایت کرجانے کا نام ہے، اور یہ امر اُس وقت تک ممکن الوقوع نہیں جب تک ضابطہ و قاعدۂ حیات میں ایک مرکز کے حوالے سے ربط موجود نہ ہو وہ مرکز خدا ہے، اس مرکز کا پرتو محسوس حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ ہے جسے فقہی اصطلاح میں سنّت کہتے ہیں، قرآن و سنت کی روح سے سرشار جملہ امور کا عمل بن جانا شریعت ہے۔ شریعت ہی کا اصولیین کے یہاں دوسرا نام فقہ ہے۔ چنانچہ اسلام کی اس روحِ زندہ سے حضرت علامہ کی دلچسپی لازمی تھی، فقہ کا بیدار و طیار رہنا گویا اسلام کی حقیقی قوت ہے۔

اس حقیقت کے احساسِ شدید کے باعث حضرت علامہؒ کی دلی تمنا تھی کہ وہ زمانے کے بدلے ہوئے حالات کی روشنی میں قرآن کے مطالب قلمبند کریں۔ مثلاً ۳۰ رمئی ۱۹۳۵ء کو انہوں نے سرراس مسعود کے نام مرقوم ایک خط میں اظہار کیا۔

"چراغِ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں، تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے

متعلق اپنے افکار قلمبند کر جاؤں، جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے اسے اسی خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ قیامت کے دن آپ کے جدِّ امجد (حضور نبی اکرمؐ) کی زیارت مجھے اس اطمینانِ خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی، جو حضورؐ نے ہم تک پہنچایا، کوئی خدمت بجا لا سکا۔"[۱]

ستمبر ۱۹۳۷ء میں یعنی وفات سے سات ماہ قبل سیدین صاحب کے نام تحریر کردہ خط میں بھی اس حسرت کا بیان ہے،

"ضعف بصارت کی وجہ سے ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے، میری خط و کتابت احباب کرتے ہیں یا کبھی جاوید میاں سے خطوط کے جواب لکھوا لیتا ہوں۔ اسلامی اصولِ فقہ کے متعلق ایک کتاب لکھنے کا ارادہ تھا لیکن اب امید موہوم نظر آتی ہے۔"[۲]

اسی ضمن میں میاں محمد شفیع لکھتے ہیں۔

"وہ (حضرت علامہؒ) انگریزی زبان میں اسلام کے مطالعہ کے لیے ایک دیباچہ قلمبند کرانا چاہتے تھے جس میں اسلام کے فلسفۂ قانون پر خصوصیت کے ساتھ بحث کی جاتی کیونکہ ان کی بینائی روز بروز کھوتی چلی جا رہی تھی اس لئے ان کا ارادہ تھا کہ وہ یہ کتاب مجھے تحریر کرواتے جاتے، اگر یہ کتاب مکمل ہو جاتی تو انگریزی زبان میں اسلامی نظامِ حکومت، معاشرت اور فلسفۂ اسلامی قانون کے متعلق ایک مستند ترین اور آخری کتاب ہوتی۔"[۳]

وہ کتاب یقیناً کوئی ایسی ہی شے ہوتی، خود حضرت علامہؒ کے الفاظ اس کتابِ موجود کے باب میں یہ تھے

---

[۱] اقبالنامہ، جلد اوّل، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، شائع کردہ شیخ محمد اشرف لاہور ص ۳۶۱، ۳۶۲۔

[۲] ایضاً ص ۳۲۔

[۳] اقبالؒ اور مسئلہ تعلیم، از محمد احمد خان، اقبال اکیڈیمی لاہور، ص ۱۰۳۔

"میں نے اپنے خیالات کا بڑی تفصیل سے اشعار میں اظہار کر دیا ہے، لیکن ابھی میرے دل میں ان سے بھی بڑی چیز ہے جسے قرآن حکیم کی شرح کی صورت میں ظاہر کرنے کی آرزو رکھتا ہوں۔" [۱]

یہ الفاظ حضرت علامہؒ نے اپنے دوست خواجہ عبدالوحید صاحب سے اکتوبر ۱۹۳۴ء میں کہے تھے۔ یہی وہ کتاب تھی جس کے قلمبند کرانے کی خاطر سر راس مسعود کے توسط سے نواب صاحب بھوپال نے ۱۹۳۵ء میں حضرت علامہؒ کا ۵۰۰ روپیہ ماہوار وظیفہ مقرر فرمایا تھا تاکہ آپ فکر معاش سے فارغ الذہن ہو کر اس کتاب کی تصنیف کی جانب متوجہ ہو سکیں مگر صحت نے ساتھ نہ دیا۔ یہ آرزو شکست یاب ہو کر حسرت بن گئی۔ جسے علامہ اپنے ساتھ عالم عدم میں لے گئے۔

اسلامی فقہ سے ان کی یہ دلچسپی زندگی کے آخری سالوں ہی میں پیدا نہ ہوئی تھی سید سلیمان ندوی کے ساتھ جو مکاتبت ہوئی اس میں بھی کئی خطوط میں فقہی مسائل زیر بحث رہے، کوئی خط ۱۹۲۴ء میں تحریر ہوا۔ کوئی ۱۹۲۵ء، کوئی ۱۹۲۶ء میں مثلاً مارچ ۱۹۲۶ء میں سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں۔

"اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔

اس بحث پر مصر میں ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی ہے جو میری نظر سے گذری ہے مگر افسوس کہ بہت مختصر ہے اور جن مسائل پر بحث کی ضرورت ہے مصنف نے ان کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اگر مولانا شبلیؒ زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا۔ موجودہ صورت میں سوائے آپ کے اس کام کو کون کرے گا۔

میں نے رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا۔" [۲]

---

[۱] ملفوظات اقبال، اقبال اکیڈمی لاہور۔ ص ۱۷۴۔

[۲] اقبال نامہ، جلد اول ص ۱۴۲، ۱۴۳۔

حضرت علامہؒ نے مکتوب بالا کے بعد اپریل ۱۹۲۶ء کے ایک مکتوب میں بھی اپنے رسالہ اجتہاد کا ذکر دہرایا ہے، معلوم یہ ہوتا ہے کہ علامہ نے اجتہاد کے باب میں جن خیالات کا ذکر کیا سید سلیمان ندوی نے گمان کیا کہ شاید عبادات بھی اجتہاد کی زد میں آ گئی ہیں یا آ سکتی ہیں، اس غلط فہمی کا ازالہ حضرت علامہؒ نے بدیں الفاظ کیا۔

"عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے، ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں چونکہ شریعت احادیث (وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ اور ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا.... میرا مقصود یہ ہے کہ زمانہ حال کے جورسپروڈنس کی روشنی میں اسلامی معاملات کا مطالعہ کیا جائے مگر غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں۔"[1]

اسی مکتوب میں چند سطور آگے چل کے یہ بھی واضح کر دیا کہ وہ فقہ کی تجدید کے باب میں ایسے تجدد پسند نہیں کہ ماضی سے کٹ کر رہ جائیں، ماضی کو ساتھ لے کر چلنا ہے۔

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ جدید و قدیم

چنانچہ علامہؒ لکھتے ہیں۔

"میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں "قدیم" ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ "جدید" بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے مگر میں دیکھتا ہوں کہ اسلامی

---

[1] انوار النامہ جلد اول، ص ۱۲۰۔۱۲۱

ممالک میں عوام اور تعلیمیافتہ لوگوں کے دونوں طبقے علوم اسلامیہ سے بے خبر ہیں"۔

چند سطور مزید آگے جا کے اسی مکتوب میں علامہؒ نے ایک دو فقہی مسائل سے تعرض کیا ہے۔

"آپ کے خط کے آخری حصے سے ایک سوال میرے دل میں پیدا ہوا ہے اور وہ یہ کہ امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ترک کر دے، اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے اس اختیار کی بنا کونسی آیتِ قرآنی ہے، حضرت عمرؓ نے طلاق کے ضمن میں جو مجلس قائم کی ہے اس کا اختیار انکو شرعاً حاصل تھا میں اختیار کی اساس معلوم کرنا چاہتا ہوں"۔

زمانہ حال کی زبان سے یوں کہیئے کہ آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی امام ایک شخص واحد ہے، یا جماعت بھی امام کی قائمقام ہو سکتی ہے۔ ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا ہو یا تمام اسلامی دنیا کے لیے ایک واحد امام، موخر الذکر صورت موجودہ فرقِ اسلامیہ کی موجودگی میں کیونکر بروئے کار آ سکتی ہے۔

اسی دوران میں یعنی جس زمانے میں حضرت علامہ کی مولانا سید سلیمان ندوی کے ساتھ فقہی مسائل پر خط وکتابت ہو رہی تھی تو صاحب زادہ آفتاب احمد خاں وائس چانسلر علی گڑھ یونیورسٹی نے اسلامی تعلیم سے متعلق ایک خاکہ تیار کرایا تھا اور وہ حضرت علامہ کی خدمت میں بھی رائے دہی کے لیے بھجوایا گیا تھا، حضرت علامہ نے ۴ر جون ۱۹۲۵ء کو ایک طویل خط کے ذریعے اس خاکے کی مختلف شقوں پر اظہار خیال کیا، یہ خط علامہ کے تعلیمی نظریات پر خاصی دلچسپ روشنی ڈالتا ہے، کئی پیرے ہیں، ایک حصہ فقہ اسلامی سے بھی تعلق رکھتا ہے محمد احمد خاں نے حضرت علامہ کا عندیہ یوں بیان کیا ہے۔

" اسلامی فقہ کی تشکیلِ جدید کی جائے۔ یہاں فقہ سے مراد وہ نہیں جو عام طور پر لی جاتی ہے، جس طرح اقبال دینیاتی اور کلامی مسائل کے لیے تفکرِ

اسلامی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اسی طرح فقہ سے ان کی مراد روزے نماز وغیرہ کے احکام نہیں بلکہ اسلام کے جملہ اجتماعی (عمرانی) پہلوؤں مثلاً سماجی، سیاسی، اقتصادی وقانونی) کی تعلیم مراد ہے، یعنی وہ چاہتے ہیں کہ دورِ جدید کے تمام عمرانی علوم SOCIAL - SCIENCES کے مطالعہ کی روشنی میں اسلام کے اجتماعی (عمرانی) اصول واحکام یا بالفاظ دیگر اسلام کے اجتماعی نظم کی توضیح وتشریح کی جائے۔" [1]

فقہ سے ان کی دلچسپی واضح ہے، اور فقہ کو معاصر احوال پر منطبق ہونے کے لائق بنانا اجتہاد ہے۔ اور حضرت علامہؒ نے ۱۹۲۶ء میں کوئی رسالہ اجتہاد کے موضوع پر مرتب بھی کیا تھا جس کا ذکر سطور بالا میں گزر چکا ہے۔ اور جسے حضرت علامہ نے بوجوہ شائع نہ کرایا بہرحال وہ خواہاں تھے کہ اسلام کے اساسی اصولوں کی متبدل روح کو پیش نظر رکھ کر ہر زمانے میں اُبھرنے والے سوالوں کا جواب دیا جائے...... یہ مباحث یوں محسوس ہوتا ہے گویا مدراس میں دیئے جانے والے خطبات اور خصوصاً چھٹے خطبے کی تمہیدی یا پس منظری تعاونات تھے۔

حضرت علامہ کے چھٹے خطبہ مدراس کا عنوان ہے۔ "The principle of movement in the structure of islam" اور محترم سید نذیر نیازی صاحب نے اس کا لُبابی ترجمہ فرمایا ہے" الاجتہاد فی الاسلام" اس خطبے کا آغاز اس اعلان سے ہوتا ہے کہ قدیم مذاہب کے خلاف از روئے اسلام کائنات ساکن نہیں - یہ وہی بات ہے جو بعد میں ساقی نامہ میں بیان ہوئی۔

؎ ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود

---

[1] اقبال اور مسئلہ تعلیم، ص ۴۰۷۔

ساتھ ہی یہ فرمایا کہ بنو آدم خاک سے وابستہ نہیں اور وابستہ اس لیے نہیں کہ ان کے وجود کا سرچشمہ روحانی ہے۔ نیز یہ کہ وہ سرچشمہ ایک ہی ہے اور حقیقت کی بنا پر بنو آدم کو رنگ و نسل اور جغرافیائی نسبتوں کے حوالے سے تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی تہذیب عقیدۂ توحید پر استوار ہے۔ وحدتِ آدم کو عمل میں لانا۔ گویا مآلِ توحید ہے اس توحیدی تہذیب کی وفاداریاں قدیم تہذیبوں میں کارفرما وفاداریوں سے مختلف ہیں اس تہذیب کی وفاداریاں شاہوں کے تاج و تخت کے ساتھ نہیں بلکہ احکامِ خداوندی کے ساتھ ہیں اور چونکہ کائنات کی رُوحانی اساس ذات خداوندی ہے اس لیے عقیدۂ توحید پر عمل پیرا ہونا عین فطرتِ انسانی کی اطاعت ہے جس سے حضرت علامہؒ کا مطلب یہ ہے کہ آدمی خدائے واحد پر یقینِ کامل کی صفت کے بغیر اپنی اصل فطرت تک رسائی حاصل کر ہی نہیں سکتا۔ پھر چونکہ کائنات ہر لحظہ متغیر ہے اور خالقِ کائنات اور اس کے بنیادی احکام و اصول قائم و دائم ہیں۔ لہٰذا بنو آدم میں اجتماعی اور انفرادی استحکام کے ظہور کی شرط یہ ہے کہ وہ غیر متغیر اصل کو بھی نہ چھوڑے اور زمانہ کی ہر لحظہ تازگی کا بھی حریف دلجو ثابت ہو۔ حریفِ تازگی ہونے کے لیے اصولِ فقہ کے نتائج کی تازہ تعبیر ضروری ہو گی۔ اس تازہ تعبیر کی راہ میں صرف ہونے والی مشقت کا نام اجتہاد ہے۔

ڈاکٹر صبحی محمصانی کے نزدیک اجتہاد کے لغوی معنی امکانی کوشش کے ہیں۔ اور اصطلاحِ شرع میں وہ امکانی کوشش صرف کرنے کا نام ہے جو دلائلِ شرعیہ کے ذریعے استنباطِ احکام کے لیے کی جائے۔ بالفاظ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃ الصدر اصولِ اساسی کی وساطت سے احکامِ شرع کے استخراج کے لیے کی جائے۔[1]

[1] فلسفۃ التشریع فی الاسلام، ترجمہ از مولوی محمد احمد رضوی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۱۴۷،

مولانا ثناء اللہ امرتسری جمع الجوامع لابن السبکی (جلد دوم ص ۲۵۱) کے حوالے سے

جتہاد کی تعریف اس طرح بیان کرتے ہیں۔

واخذ القول الغیر مع معرفة دلیله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل ؎۱

(کسی قول کو دلیل کے ساتھ پہچان کر قبول کرنا یہ اجتہاد ہے جو قائل اوّل کے اجتہاد سے

موافق ہے۔)

اس اعتبار سے بقول مولانا ثناء اللہ امرتسری مجتہد کی تعریف یہ ٹھہری۔ ؎۱

"جو لوگ علمِ اصول کے استنباطی قواعد سے واقف ہیں اور مسائل کو دلائل سے

جانتے ہیں وہ مجتہد ہیں" ؎۲

حضرت علامہؒ کے انگریزی کلمات کا جو ترجمہ اجتہاد کی تعریف سے متعلق سید نذیر

نیازی صاحب نے کیا ہے وہ یہ ہے۔

"لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح

میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم

کرنے کے لیے کی جائے" ؎۳

ساتھ ہی حضرت علامہ نے اس آیتِ قرآنی سے استدلال کیا ہے۔

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا۔

(جو لوگ ہماری خاطر مشقت اٹھائیں گے ہم انہیں اپنی راہیں حتماً اور لازماً دکھائیں گے۔)

خواہ قرآن کریم میں اس آیت کا محل کچھ بھی ہو مگر بہر حال اجتہاد بھی ایک مشقت ہے ہم

؎۱ رسالہ اجتہاد و تقلید از مولانا ثناء اللہ امرتسری، اہل حدیث اکادمی، کشمیری بازار، ۱۹۶۸ء لاہور ص ۵۱۔

؎۲ ایضاً۔ ص ۴۳۔

؎۳ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۲۸۔

یوں کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد، توضیح و توسیع قانون کی راہ میں جہاد ہے اس لیے مجتہد اللہ کی ہدایت سے محروم نہیں رہتا.... پھر یہیں وہ مکالمہ بھی مندرج ہے جو حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت معاذؓ بن جبل کے مابین عمل میں آیا تھا۔ حضرت معاذؓ کے جواب کا ملخص یہ تھا کہ اگر کسی امر کا فیصلہ کرنے کے ضمن میں انہیں قرآن اور سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے رہنمائی میّسر نہ آئی تو پھر وہ خود اپنی رائے سے کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ حضور نبی اعظم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کے اس جواب کی تحسین فرمائی تھی۔

یہاں ایک بات واضح ہو جاتی ہے کہ درحقیقت شرع کی روشنی میں استنباطِ احکام کی روح فقہ میں کارفرما ہے اور اجتہاد میں بھی، حضرت معاذؓ کے پیش نظر کوئی فقہ نہ تھی جس میں وہ اجتہاد کرتے لہٰذا ان کا عمل فقہ بھی تھا اور اجتہاد بھی۔ الشیخ محمد الفاضل بن عاشور جامعہ زیتونیہ تونس کی رائے آغاز مقالہ میں درج کی جا چکی ہے۔

قد استقر اصطلاح الاصولیین علی ان الفقه هو الاجتهاد

مسئلہ تو یہ ہے کہ احکام کے استنباط میں عقل و دلیل سے کام لیکر حسبِ صورتِ احوال کسی فیصلے تک پہنچنے کی کوشش کی گئی یا نہ، اس ضمن میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا قول دلچسپی سے خالی نہیں۔ آپ نے فرمایا۔

حرام علی من لم یعرف دلیلی ان یفتی بکلامی [1]

(جو شخص میرے کلام کی دلیل نہ جانے اسے میرے قول پر فتویٰ دینا حرام ہے۔)

اگر یوں دیکھا جائے تو کوئی بھی مفتی اور فقیہ مقلد نہیں رہتا۔ بہرحال اس مسئلے کا معاملہ کچھ اور ہے۔ حضرت علامہؒ فرماتے ہیں کہ فتوحاتِ اسلامی کے ساتھ ساتھ نئے نئے مسائل نے سر اٹھایا۔ چنانچہ فقہا نے خوب محنت صرف کی۔ ضابطے اور قاعدے مرتب کئے مسائل کے حل تجویز کئے جو ہوتے ہوتے چھ مستقل مذاہب کی صورت میں معیّن ہو گئے۔ علامہ کی رائے میں ان فقہی مذاہب کے یہاں اجتہاد کے تین درجے ہیں۔

---

[1] رسالہ اجتہاد و تقلید، ص ۱۵۔

۱۔ تشریح یا قانون سازی کی مکمل آزادی جس سے فقط بانیانِ مذاہب نے فائدہ اٹھایا
۲۔ محدود آزادی جو کسی مذہب کی حدود کے اندر ممکن ہو۔
۳۔ وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے سے ہو جسے مؤسسِ مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو۔ یہاں علّامہ کہتے ہیں کہ انہوں نے اپنی بحث شق اوّل تک ہی محدود رکھی۔ ؎

اسی ضمن میں حضرت علّامہ وضاحت کرتے ہیں کہ علمائے سنّت والجماعت اصول اور نظریئے کے طور پہ تو اس امر کے قائل ہیں کہ اجتہاد ہونا چاہیئے مگر انہوں نے اس ضمن میں شرائط ایسی عائد کر رکھی ہیں جن کا پورا کرنا اگر ناممکن نہیں تو محال ضرور ہے۔ یہاں حضرت علّامہ بعض مستشرقین کی اس رائے یا الزام کی تردید کرتے ہیں کہ اجتہاد کی راہ ترکوں کے اثر سے بند ہوئی۔ حضرت علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ ترکوں کا اثر شروع ہونے سے قبل حرکتِ فقہ میں جمود رونما ہو چکا تھا۔ بہرحال حضرت علّامہ کے نزدیک فقہ و اجتہاد کے باب میں جو بندش در آئی اس کے کچھ اسباب بھی تھے:

۱۔ بنو عباس کے دور میں فروغ پانے والی تعقلیت جس نے بعض ایسے مسائل کھڑے کر دئیے جن کے نتائج آگے چل کر بڑے خطرناک ہوئے۔ مثلاً خلقِ قرآن کا مسئلہ۔ علماء و فقہاءِ اُمّت کو (خواہ بر بنائے غلط فہمی) خوف لاحق ہوا کہ نظام جیسے متکلمین کی حدت سے بڑھی ہوئی بے باک کلامی بحثیں کہیں اُمّت کے فکری انتشار کا باعث نہ بن جائیں۔ اس ڈر کے مارے انہوں نے فقہ و اصول میں اور بھی زیادہ تشدد پیدا کر لیا تاکہ اسلامی سوسائٹی کا ڈھانچہ بحال رہے۔

؎ تشکیل جدید الٰہیات ص ۲۲۹

متکلمین اور فقہا کی علمی وفقہی موشگافیوں سے بیزار ہو کر ایک گروہ الگ ہو بیٹھا وہ گروہ غیر اسلامی مؤثرات سے متاثر تھا۔ یہ اہلِ تصوف کا گروہ تھا۔ علامہ کہتے ہیں کہ تصوف کو عقلیین کے خلاف ایک طرح کی بغاوت قرار دیا جاسکتا ہے۔ علامہ یہ بھی کہتے ہیں کہ سوسائٹی کے عالی دماغ لوگوں نے تصوف کے دامن میں پناہ لے لی اور نتیجۃً یہ ہوا کہ اصول وقانون کا شعبہ متوسط درجے کے افراد علم وعقل کے قبضے میں چلا گیا۔

سقوط بغداد سے مسلمانوں کو شدید دھچکا لگا۔ اور اس کے جلو میں آنے والی تباہی و بربادی نے مسلمانوں کے دل ودماغ پر اسلامی سوسائٹی اور دین کے مستقبل کے باب میں نیم مایوسی کا سایہ ڈال دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فکری قوتوں میں اضمحلال بڑھا اور انتشار بھی سوسائٹی کو مزید فکری اور ذہنی انحطاط سے روکنے کی خاطر اقدامت پسند علماء کو ضوابط وقواعد کی مزید متشددانہ تعیین کی ضرورت محسوس ہوئی۔ حضرت علامہ خود بھی اس صورت حال میں ایک حد تک اس رویے کی تائید کرتے ہیں مگر ساتھ ہی جس امر پر زور دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ:

"قوائے انحطاط کا سدِ باب نظم وربط ہی سے ہوتا ہے لیکن وہ نہیں سمجھے اور زمانے کے علماء نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا ہے۔ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے گردو پیش کے اجتماعی افکار کی دولت سے تو مالا مال

ہو جاتا ہے لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے"۔[1]

بہر حال تنظیم کا معنی جمود نہیں ہونا چاہیئے۔ فقہی مدارس جب اپنی اپنی جگہ منظم ہو گئے اور سکہ بند صورت اختیار کر گئے تو یہ امر بھی ایک طرح سے اجتہاد کی در بندی کا باعث بن گیا۔ ویسے بھی روحانی قویٰ کے دورِ اضمحلال میں ولولۂ کار اور ذوقِ جستجو کمزور پڑ جاتا ہے اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ مسلک یا مذہب کے سربراہ ایسے تقدس مآب ٹھہرائے جانے لگتے ہیں کہ گویا انہیں بتوں کا منصب حاصل ہو گیا ہے۔

اس جمود کے خلاف تیرھویں صدی عیسوی میں حضرت امام ابن تیمیہؒ نے آوازہ بلند کیا اور سولھویں صدی میں حضرت امام السیوطیؒ نے حضرت علامہ اقبالؒ نے امام ابن تیمیہؒ کو ان کے جوش و ولولہ کی داد دی ہے۔ تاہم ان کا خیال ہے کہ امام ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر بھی چونکہ غیر تنقیدی ہے لہٰذا انہوں نے قانونی امور میں دارومدار احادیث پر رکھا۔ امام سیوطی نے بھی اجتہاد کی بھرپور حمایت کی بلکہ وہ تو اس امر کے قائل تھے کہ ہر صدی کسی مجدد کی محتاج ہے۔ وہابی تحریک ظاہر ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کی تحریک کا روشن ثمرہ تھی۔ علامہ اقبالؒ اٹھارھویں صدی کی اس تحریک کی بھی اس ضمن میں کہ اجتہاد کا دربند نہیں کرتی تائید کرتے ہیں مگر وہی بات دہراتے ہیں کہ وہابی تحریک کا رویہ ماضی کے باب میں غیر ناقدانہ رہا۔ علامہ کے نزدیک احیاء سے مراد فرسودگی اور جمود کا احیاء نہیں۔

ترکوں کے تجدد کو زیر بحث لاتے ہوئے علامہ نے کہا:

"پھر اگر اسلام کی نشاۃِ ثانیہ ناگزیر ہے جیسا کہ میرے نزدیک قطعی ہے

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص ۲۲۲-۲۲۳

تو پھر ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا از سرِ نو جائزہ لینا ہوگا۔"[۱]

ترکوں کی دو بڑی سیاسی پارٹیاں تھیں، حزبِ قومی اور حزبِ اصلاحِ مذہب، حزبِ قومی نے اسٹیٹ اور مذہب کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ یہ خالص غربی تصورِ قومیت تھا۔ ظاہر ہے کہ علامہ اس سے متفق نہیں ہو سکتے تھے، سیاست اور مذہب میں جدائی رُوح و بدن میں جدائی کی مثیل ہے۔ حالانکہ اصلاً دونوں ایک ہیں۔ روح کو زمان و مکاں کے حوالے سے دیکھا جائے تو وہ مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ جس وحدت سے انسان عبارت ہے جب اس کے اعمال و افعال کا مشاہدہ عالمِ خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن کہیں گے۔ لیکن جب ان اعمال و افعال کی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی جائے تو ہم اس کو روح کہتے ہیں۔

سعید حلیم پاشا کا تعلق حزبِ قومی کے برعکس حزبِ اصلاحِ مذہبی سے تھا۔ سعید حلیم پاشا کو محمود شوکت پاشا کے بعد انور بیگ کی حکومت کے دوران میں منصبِ وزارتِ عظمیٰ حاصل ہوا تھا۔ سعید حلیم پاشا کی رائے میں ترکی کی شہنشاہی کا احیا۔ شریعت کی بحالی اور اجتہاد ہی سے ممکن تھا! مشہور ترکی شاعر محمد عاکف بھی سعید حلیم پاشا کے ہم خیال تھے۔ اور یہ محمد عاکف وہی ہیں جنہیں ترکی جمہوریہ کا قومی ترانہ قلمبند کرنے کا شرف حاصل ہوا۔[۲] سعید حلیم پاشا کے ملی افکار کو حضرت علامہ جس قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے ہیں وہ "جاوید نامہ" سے ظاہر ہے۔ حضرت علامہ کی رائے میں سعید حلیم پاشا نے اس بنیادی حقیقت پر زور

---

[۱] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص ۲۶۶

[۲] Islam and Secularism in post kemalist turkey. Muhammad Rashid Feroze, I.R.I. Islamabad, P. 48, 49.

دیا ہے کہ اسلام میں عینیّت اور اثباتیت دونوں کا امتزاج نہایت خوبی سے ہو چکا ہے یوں بھی اس نے حریت، مساوات اور استحکام کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا ہے۔ لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں، پھر جیسے نہ تو کوئی انگریزی ریاضیات ہے، نہ فرانسیسی کیمیا، اسی طرح نہ کسی ترکی اسلام کا وجود ہے نہ عربی اور نہ ہندی اسلام کا۔" [1]

اصل بات جو توجہ طلب ہے وہ یہ ہے کہ حقِ اجتہاد کس کو حاصل ہے؟ فرد کو یا جماعت کو؟ ترکوں نے یہ اجتہاد کیا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے یا اسلامی تعلیمات کی روح کے مطابق اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ منتخب شدہ مجلس کے سپرد بھی کیا جا سکتا ہے۔ علّامہ اقبال اس طریقِ اجتہاد کو درست قرار دیتے ہیں۔ علّامہ اس طریق کو اس لئے درست قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ طرز عصر حاضر میں بحالیٔ جمہوریت کے لئے ناگزیر تھا۔ مگر علّامہ اقبالؒ تاکید کرتے ہیں کہ علماء کا بھی ایک گروہ اسمبلی میں شامل ہونا چاہیئے۔ جو دین سے متعلق زیر بحث آنے والے مسائل اور ان کے ضمن میں رو پذیر ہونے والے ضوابط و قواعد کا جائزہ لیتے رہیں۔ یہاں حضرت علّامہ نے ایرانی دستور کی مثال دی جس کی رو سے مجلسِ قانون ساز پر ایک مجلسِ علماء نگران تھی ساتھ ہی علّامہ نے خدشہ بھی ظاہر کیا کہ علماء کی یہ مجلس خطرناک بھی ہو سکتی ہے۔ حضرت علّامہ کے مزاج میں توازن کاری کا جوہر ایسا رچا ہوا تھا کہ وہ معاشرتی زندگی کے ہر عنصر کو متناسب و متوافق دیکھنا چاہتے تھے۔ میزان ان کے ہاتھ سے نہیں چھوٹتی۔ وہ ہر شے کے محاسن و معائب پر بیک وقت نظر رکھتے ہیں۔

جدید ترک عالمگیر خلافت کے تصوّر کو عملاً ممکن کا مگار نہیں جانتے تھے۔ گویا وہ

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص

ضیاء گوکلپ کے ہمنوا تھے کہ عالم اسلام کی یکجہتی کے لئے ضروری ہے کہ مسلم اقوام جہاں جہاں ہیں وہاں آزاد ہوں اور قوت حاصل کریں۔ مختلف قومی اسلامی وحدتوں میں جب رُوحانی قُرب نمودار ہوگا تو اتحاد عمل میں آجائے گا۔ اتحاد محض ایک نمائشی خلیفہ کے تقرر سے عمل میں نہیں آسکتا۔ لہ

حضرت علامہ نے ضیاء کے اُن خیالات کا بھی ذکر کیا ہے جن میں اس نے اذان اور نماز کے ترکی زبان میں تبدیل کئے جانے کی افادیت پر فخر کا اظہار کیا۔ علامہ نے اس اجتہاد کو قابل اعتراض قرار دیا۔ ہاں انہوں نے اس باب میں ابن تومرت کی مثال دے کر واضح کر دیا کہ اس طرح کی ایک کاروائی عہد ماضی میں بھی ظہور پذیر ہوئی تھی۔ ابن تومرت نے بھی کبھی اپنی مملکت میں قرآن واذان کو بربری میں رواج دینے کی کوشش کی تھی تاکہ اَن پڑھ بربری سوچ سمجھ کر عبادت کرسکیں۔ مگر ظاہر ہے کہ ابن تومرت کے ذکر سے ضیا کی تائید مراد نہیں۔

حضرت علامہ متنبہ کرتے ہیں کہ جن احوال سے تُرک دوچار ہیں انہیں احوال سے دیگر مسلمان اقوام کو بھی واسطہ پڑنے والا ہے حضرت علامہ نے ترکوں کی بیداری اور عالم خیال سے عالم حقیقت کی جانب انتقال کی بھرپور تائید کی ہے۔ یہ بات اپنی جگہ خوش آئند ہے کہ حقیقت سے گریباں گیر ہونے کا جذبہ پیدا ہو۔ مگر اس ساری تائید کے ہمراہ یہ صرف انتباہ بھی ہے جو علامہ اقبالؒ کے مزاج کی توازن پسندی اور اعتدال جوئی پر دلالت کرتا ہے۔

"بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یاد رکھنا چاہیئے آزاد خیالی کی یہی

لہ تشکیل جدید الٰہیات : ص

تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ ہے، آزاد خیالی کا رجحان باہم تفرقے اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔" ؎۱

حضرت علاّمہ اقبالؒ نے اس ضمن میں لُوتھر کی مثال دی ہے اور اس کی تحریکِ اصلاح کا حوالہ دے کر مزید احتیاط کی تلقین کی ہے ؎۲

واضح رہے کہ لُوتھر کی تحریکِ اصلاح آگے چل کر مخصوص نسلی اور قومی ریاستوں کے لاانختتم انتشار کی شکل اختیار کر گئی۔ ہاں یہ بات اپنی جگہ تسلیم کہ حضرت علاّمہ کو اسلام کے دامن کی وسعت پر بھروسہ ہے اور انہیں یقین ہے کہ اس میں ہر بھلی بات کو اپنے نظام میں سمو لینے کی گنجائش موجود ہے۔ ان کے نزدیک یہی روح اسلامی قانون کی دُنیا میں کارفرما ہے۔ اور وہ بالتاکید فرماتے ہیں کہ یہ روح اور بھی نمایاں ہو کر ہمارے سامنے آئے گی۔" چنانچہ یہاں انہوں نے پروفیسر ہرگروں ثے HURGRON E کے ایک دِل چسپ قول کا حوالہ دیا ہے۔

"جب ہم اسلامی قانون کی نشوونما کا مطالعہ بلانگاہِ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلاف میں ایک دوسرے کو موردِ الزام ٹھہراتے بلکہ انہیں ملحد قرار دیتے تھے وہاں یہی حضرات اپنے پیشروؤں کے اختلاف کو اس لئے سُلجھانے کی کوشش کرتے تھے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یکجہتی پیدا ہو سکے۔" ؎۳

علامہ اقبال معاصر دور کے اہلِ نظر نقادوں کی تائید میں کہتے ہیں کہ جیسے جیسے مسلمانوں

؎۱ تشکیل جدید الٰہیات: ص ۲۳۲

؎۲ Muhammad Anis An Historical survey (2nd) Oxford, 1953 p.- 90

؎۳ ایضاً

میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کرتی رہے گی اور یہ ثابت ہو جائے گا کہ اسلامی قانون جامد نہیں۔ اس میں مزید نشوونما کی گنجائش موجود ہے۔ جو امر علامہ کی بحث کی جان ہے وہ قرآن کی حرکی روح کے تقاضوں پر بھرپور ایمان ہے۔ تاہم وہ ساتھ ساتھ آگاہ کئے جاتے ہیں کہ:

"زندگی محض تغیر ہی نہیں اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے ۔ ..... زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے ہوئے آگے بڑھتی ہے اس لئے ہمیں چاہیئے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو فراموش نہ کریں۔ تعلیمات اسلامی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔" لے

..... کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی اس لئے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔" ۲ے

حضرت علامہ اقبال کو یقین ہے کہ ملت اسلامیہ کی لاجغرافیائی روح اسے ایک نہ ایک دن روحانی یکجہتی کی دولت سے مالا مال کر کے تمام اقوام اسلام کو ایک خودشناس امت بنا دے گی۔ چنانچہ اسلام کے اجتماعی و سیاسی اداروں کو یہ کہہ کر داد دیتے ہیں کہ ان اداروں نے بہرحال مختلف الجنس پردوں میں ایک اجتماعی ارادہ اور اجتماعی ضمیر پیدا کر دیا ہے لہٰذا وہ تاکید کرتے ہیں کہ ان اداروں میں ہاتھ ڈالنے سے قبل معترضین کو خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ اسلام نے اجتماع انسانی کو جو شکل دینے کی کوشش کی ہے اس کا معنی اور منشا

لے تشکیل جدید ص ۵۶۔
۲ے ایضاً

فی الحقیقت کیا ہے اسکے پیش نظر کوئی ایک ملک نہیں بلکہ پوری نوعِ انسانی کا مفاد ہونا چاہیئے۔

حضرت علامہؒ نے قرآن کو اسلامی نظام کا اوّلین مآخذ قرار دیا ہے۔ اور یہی فقہاء کا ہمیشہ رویہ رہا ہے البتہ علامہؒ واضح کر دیتے ہیں کہ قرآن کوئی قانونی ضابطوں کی ایسی کتاب نہیں جس میں جملہ امور مع جدا جدا اجزاء و سزا ضابطہ وارا ور دفعہ وار درج ہوں۔ قرآن کی روح یہ ہے کہ انسان کو خالقِ کائنات سے اپنے ربط کا اعلیٰ شعور حاصل ہو۔ قرآن نے انسان کی پوری زندگی کا احاطہ کیا ہے مسیحیت کی طرح معاشرے کو ریاست اور مذہب کے دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا۔ حضرت علامہ قائل ہیں کہ فقہا نے بڑی محنت کی ہے۔ چنانچہ انہوں نے فان کریمر کے حوالے سے کہا ہے کہ رومنوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہے جس کے پاس ایک محنت سے تیار کیا ہوا نظامِ قانون موجود ہے۔ [۵]

حضرت علامہؒ کی وفات کے کوئی پندرہ برس بعد چھپنے والی اپنی ایک کتاب میں گب نے دوسری صدی ہجری کے مسلم متکلمین اور فقہائی فکری، آئینی اور ضوابطی کاوشوں کو سراہا ہے۔ یہاں گب کے الفاظ کا اندراج بے جا نہ ہوگا

"The muslim jurists and theologions of the second century of the hegera have elaborated a structure of law that is from the point of logical perfection, one of the most brilliant essays of human reasoning

علامہؒ نے بالصراحت بیان کیا ہے کہ فقہائے اسلام نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا، ظاہر ہے کہ نئے احوال اور ہر دم وسعت پذیر تقاضوں کے فکری اثرات کی موجودگی میں مذاہبِ فقہ کی خاتمیت پر اصرار کیسے کیا جا سکتا ہے۔ قرآن پاک

---

[۵] تشکیل جدید ص ۲۶۳

[۶] ایضاً ۲۶۷

ارشاد ہے کہ کائنات ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ یہ حقیقت بجائے خود اس امر کی متقاضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے، یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک روک تصور کرے۔

حضرت علامہ نے اپنے چھٹے خطبے میں کہ الاجتہاد فی الاسلام سے متعلق ہے، ترکوں کی جانب بار بار لوٹ کر دیکھا ہے، چنانچہ ضیا گو کلپ کی بات پھر چھڑ جاتی ہے۔ ہم پہلے بھی دیکھ چکے ہیں کہ حضرت علامہؒ نے جہاں ترکوں کی اجتہادی کوشش کی داد دی ہے وہیں کوئی نہ کوئی انتہائی آواز بھی بلند کر دی ہے۔ چنانچہ وہ ضیا کے اس مبحث پر روشنی ڈالتے ہیں کہ اسلام میں عورتوں کے حقوق وراثت میں منصفانہ تبدیلی کی ضرورت ہے حضرت علامہؒ نے ضیا کے موقف کا مدلل رد پیش کیا ہے۔ ویسے اسلام میں عورت کے حقوق سے متعلق "شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ" کے زیرِ عنوان حضرت علامہؒ کا ایک مستقل مقالہ موجود ہے۔ جو رفیق افضل صاحب کی تالیف "گفتارِ اقبال" میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہاں اس مبحث کے ضمن میں مزید کچھ عرض نہیں کیا جائے گا۔

ایک بات بہرحال ذہن میں رہنی چاہیے کہ اُس دور میں افغانوں اور ترکوں کی خبریں بوجوہ اور وہ بھی ایک حد تک مل جاتی تھیں۔ برصغیر کے مسلمانوں کو بہت کم معلوم تھا کہ مراکش یا الجزائر، انڈونیشیا یا الجیریا میں کیا ہو رہا ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ تجدد اور اجتہاد کا زیادہ جوش، افغانوں کے بالمقابل ترکوں میں تھا۔ وہاں ایک ہمہ جہتی ہلچل تھی جو پورے معاشرے کے تقریباً ہر شعبے کو متاثر کر رہی تھی۔ نیز وہ ترک ہی تھے جن کے ساتھ بیوفائی کر کے عربوں نے ان کے مِلّی جذبے کو (خواہ وہ جس بھی درجے کا تھا) ٹھیس پہنچائی تھی۔ یہ زخم بالکل تازہ تھا۔ قومیت کی جانب ترکوں کے رجحان کے پس منظر میں یہ حقیقت ایک ٹھوس عامل تھی پھر یہ کہ ترک ہی تھے جو ابھی ڈوب کر بارِ دیگر ابھرے تھے، اس

لیے واضح ہے کہ حضرت علامہؒ نے بیشتر اُنہی کے اجتہادی معاملات سے بحث کی ہے ظاہر ہے کہ یہ معاملات بھی عموماً شنیدہ تھے.... عالمِ اسلام سارا ایک ایسے جسم کی طرح تھا جس کا انگ انگ جدا ہو مگر ہر انگ جسم سے جدا ہو کر بھی گرم ہو، مرنے پر تیار نہ ہو بلکہ ہر انگ اپنی اندرونی قوت سے بڑھ کر پورا جسم بن جانے کے لیے کوشاں ہو۔

حدیث: اسلامی فقہا کے یہاں دوسرا آئینی ماخذ حدیث ہے۔ حضرت علامہؒ نے گولڈ تسیہر کا حوالہ دیا ہے جس کے خیال میں مجموعہ احادیث، مجموعی طور پر ناقابلِ اعتبار ہے[۵]، مگر ایک اور منکر کی زبانی بتایا ہے کہ مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ ہائے احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا زائد حصہ فی الواقع اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔ علامہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فقہی احادیث سے کم کم کام لیا ہے۔ انہوں نے اسے بھی ارتقائے فقہ کی ایک صورت قرار دیا ہے، انہوں نے امام ابو حنیفہ کی تائید بھی کی ہے اس لیے کہ بہرحال وہ اہلسنت ہی کے ایک امام ہیں۔ مگر ساتھ ہی مزاجی توازن پسندی کے تقاضے کے زیر اثر، زور دے کر یہ بھی تحریر کر دیا ہے۔

"بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعت اسلامیہ کی سر انجام دی ہے، یہ ہے کہ انہوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کے بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت برقرار رکھنے پر زور دیا۔ لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے

---

[۵] تشکیل جدید ص ۲۶۳

ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکامِ قرآنی کی تعبیر فرمائی، تو اس
سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہو گی جو
قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کئے ہیں۔" [۱]

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت علامہؒ کے نزدیک ارتقائے فقہ کے باب میں حدیث کا کیا رتبہ ہے، بعض احباب یہاں تک کہہ گزرتے ہیں کہ حضرت علامہ حدیث کے معاملے میں بس مولوی کے ڈر سے رعایت برتتے تھے۔ میں سمجھتا ہوں کہ حدیث کے ضمن میں بھی حضرت علامہ کی اعتدالی فطرت و خصلت بخوبی نمایاں ہے۔ نہ تائید میں غلو، نہ تردید میں، نہ سارا مجموعۂ احادیث قابل قبول اور نہ سرے سے حدیث کے ایک مقبول ماخذ فقہ ہونے سے انکار اور یہ بھی کیسے ہو سکتا تھا، حضرت علامہؒ تو ماضی کے ثمر اور ثمرے کو نگاہ میں رکھتے ہوئے آگے بڑھنا چاہتے ہیں، بقول محمد تقی امینی:۔

"حدیث کی حجیت اور اس سے فقہ کے استنباط میں کسی فقیہ نے کلام نہیں
کیا، البتہ اس کے قبول کرنے کے طریقوں میں اختلاف ہوا ہے اور ہر فقیہ
نے اپنے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے مقرر کئے ہیں" [۲]

رہا اجماع تو اس ضمن میں ڈاکٹر صبحی محمصانی کی تحدید و تعریف یہ ہے۔

"کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدین کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے" [۳]

آگے چل کر ڈاکٹر محمصانی لکھتے ہیں۔

---

[۱] تشکیل جدید، ص ۲۶۷۔

[۲] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر اسلامک پبلی کیشنز لاہور۔ ڈھاکہ۔ مئی ۔ ۱۹۷۵ء، ص ۱۱۔

[۳] فلسفہ شریعت اسلام ترجمہ از مولوی محمد احمد رضوی۔ مجلس ترقی ادب لاہور، ص ۱۲۲۔

"مگر امام احمد بن حنبل اور داؤد ظاہری کے نزدیک اجماع خاص صحابہ کا اجماع ہے کسی اور کا نہیں" [1]

حنابلہ کے باب میں N. J.Coulson بھی ڈاکٹر محمصانی کے موید ہیں [2]

حضرات خلفاء راشدین میں سے ہر ایک کی مجلس شوریٰ تھی جس کو آج کی اسمبلی سے کسی حد تک مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

اجماع کے بارے میں حضرت علامہ نے یہ اظہار کیا ہے کہ یہ ماخذ اسلام کے تصورات میں سب سے اہم ہے، اس ضمن میں اہم اور زوردار نظری بحثیں بھی ہوئیں مگر آگے چل کے یہ مباحثی مجالس شوریٰ کسی ادارے کا روپ نہ دھار سکیں حضرت علامہؒ نے اس کا سبب مطلق العنان حکومتوں کا ظہور پذیر ہونا قرار دیا۔ ایسی مباحثی مجالس خودمختار حکام و سلاطین کے مفاد کے خلاف ہوتی ہیں [3] اسی مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہوئے آگے چل کے حضرت علامہؒ وضاحت کرتے ہیں اور اس وضاحت میں مسرت کی ایک لے صاف محسوس ہو رہی ہے۔

"بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون سازی مجالس کا یہ تدریجی قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہبِ اربعہ کے نمائندے جو سرِ دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں۔ اپنا یہ حق مجالسِ تشریعی کو منتقل کر دیں گے، یوں بھی مسلمان چونکہ فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اجماع کی شکل میں ۔۔۔ مزید برآں غیر علما بھی جو ان

---

[1] فلسفہ شریعت اسلام ترجمہ از مولوی محمد احمد رضوی مجلس ترقی ادب لاہور، ص ۱۲۴۔

[2] slamic surveys, a History of Islamic Law Edinburgh 1964. p. 202

[3] تشکیل جدید، ص ۲۶۷ - ۲۲۲۔

امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے، میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اُس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو پیدا کر سکتے ہیں؛ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی نقطۂ نظر پیدا ہو گا۔[۱]

مجالسِ تشریعی کے توسط سے رو بہ پذیر ہونے والے اجماع کو حضرت علامہؒ کے نزدیک اسقدر اہمیت اس لیے حاصل ہے کہ اس طریق سے مختلف ملکوں کے اہل نظر و قانون کے باہم قریب آ جانے کی امید ہو گی لہٰذا انفرادی اور ملکی بلکہ فرقہ وارانہ اجتہاد کے بجائے اگر مجالس تشریعی میں کسی مسئلے کی چھان پھٹک ہو جائے تو اس میں وہ لوگ جو علمائے فقہ تو نہیں مگر زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق ہونے کی بنا پر اپنے تجربات کی روشنی میں رائے دینے پر قادر ہوں گے، رائے دیں گے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ مسلمانوں کا کوئی فیصلہ بھی قرآنی روح سے متصادم نہیں ہونا چاہیے، مجلسِ تشریعی اساساً قرآنی روح کو ہی بروئے کار لائے گی مگر مختلف زاویہ ہائے نظر اور گوناگوں تجارب کی عطا کردہ بصیرت کا ایک جگہ جمع ہو جانا فرحت بخش تدبیر ہے۔

اور ہمیں یہ بات بہرحال نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ حضرت علامہؒ جب یہ مباحث پیش کر رہے تھے اس وقت ترکی اور سعودی عرب کو چھوڑ کر باقی تقریباً سب مسلم ممالک یا باضابطہ غلام تھے یا زیر انتداب تھے۔ حضرت علامہؒ کا اپنا وطن انگریزوں کا غلام تھا اور انھوں نے اسی مقالے میں اظہار بھی کیا ہے کہ برصغیر میں نئی اجتہادی کوششیں کیونکر بروئے کار لائیں گی جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں، مراد یہ ہے کہ حضرت علامہؒ

---

[۱] تشکیل جدید، ص ۲۶۸۔

کا جس وطن سے تعلق تھا وہ غلام تھا عالم اسلام کے ممالک کی کثرت کثیرہ غلام تھی، اور حضرت علامہ کی روشن امیدی اور عزم بالجزم کا عالم یہ ہے کہ وہ فقہ اسلامی میں اجتہاد کی ضرورت پر اس قدر زور دے رہے تھے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کی نظر میں عالم اسلام کے ضمن میں اس یقین سے سرشار سے سرمایہ دار تھیں کہ بس چاکر کی بندھن اور غلامی کی زنجیریں ٹوٹنے ہی والی ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کو چاہیئے کہ آنے والے وقت کے لئے تیاری کریں اور اپنی معاشرت کے جملہ امور کو اسلام کے دائمی اصولوں کے مطابق نئی رونق، نئی صورت اور نئی قوت دینے کے عزم سے ابتدائی کام کر رکھیں، حضرت غالبؔ نے خدا جانے حسرت و شکست کے لب و لہجہ میں شعر ذیل کہا تھا اور امید و عزم کے استحکام کی تصویر کھینچی تھی مگر میں اس شعر کو حضرت علامہ کے خوش امید بلکہ پُر اُمید دل کا ترجمان مانتا ہوں اور قرار دیتا ہوں کہ حضرت علامہ جن حالات اور احوال میں کام کر رہے تھے اس ساری کیفیت کی غالب کا یہ شعر خوب صورت ترجمانی کرتا ہے ؎

مثال ہے میری کوشش کی یہ کہ مرغ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لئے

ہاں اجماع کے باب میں حضرت علامہ نے اس امر پر بھی بحث کی ہے کہ آیا اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے؟ علامہ وضاحت کرتے ہیں کسی اسلامی مجلس میں یہ سوال اٹھانا غیر ضروری ہے مگر ایک مغربی نقاد کی غلط بیانی کے باعث کچھ کہنا پڑا۔ اس مغربی نقاد نے بغیر کوئی سند پیش کئے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے۔ حضرت علامہ نے صراحت اور دعوے کے لب و لہجہ میں لکھا ہے کہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنیٰ سی مثال بھی

ی نہیں کی جا سکتی،[1] واضح رہے کہ اجماع خواہ کیسے ہی علما کا ہو شریعت پر حادی نہیں ہو سکتا ... اجماع کے سلسلے میں مولانا ثناء اللہ امرتسری رقم طراز ہیں۔

"خدا نے شریعت کو جمعیتِ آراء سے قائم نہیں کیا"[2]

اور پھر اسی ذیل میں اسی صفحے پر اضافہ کرتے ہیں۔

"اجماع جو اجتماعِ آراء کا نام ہے کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ کو منسوخ نہیں کر سکتا"

پس اتباعِ اجماع اپنی ذات میں واجباتِ شرعی میں سے نہیں رہا اجماعِ صحابہ اور اس کی حجیت تو علامہ کی تصریح یہ ہے کہ:

"ہم ایک امرِ واقعی اور امرِ قانونی میں فرق کریں، مثلاً اس مسئلے میں کہ آخری دو سورتیں معوذتان قرآن پاک کا جزو ہیں۔ یا نہیں اور جس کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزوِ قرآن ہیں ہمارے لیے ان کا اجماع حجت ہے کیونکہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس امرِ واقعی کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے، بصورت دیگر یہ مسئلہ تعبیر و ترجمانی کا ہوگا لہٰذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں، کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کا طریق انہیں باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا، جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے ان میں ہم انہیں حجت نہیں ٹھہرا سکتے"[3]

---

[1] تشکیل جدید ص ۲۶۹۔

[2] رسالہ اجتہاد و تقلید، اہل حدیث اکادمی، کشمیری بازار، لاہور ص ۱۱۔

[3] تشکیل جدید ص ۲۶۹ – ۷۰۔

جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا حضرت علاّمہ نے دَور معاصر کے تقاضوں کی روشنی میں اجماع کا حق ایک طرح سے ہر اسلامی ملک کی پارلیمنٹ کو دیا ہے، لیکن یہ اس خطرے سے بخوبی واقف تھے کہ عام مجالس قانون ساز کے رکن وہ بھی ہوں گے جو بالعموم فقہ کی نزاکتوں سے آگاہ نہ ہوں گے، اس کا علاج ایران نے ۱۹۰۶ء میں یہ کیا کہ ایک مجلسِ علماء کی بنیاد رکھی تاکہ وہ پارلیمنٹ کی قانون سازی پر نظر رکھے، مگر علامہ کو علماء کی اس مجلس سے بھی کھٹکا محسوس ہوتا ہے اور اس طریقِ کار کو بھی پُرخطر قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ ایران کی مثال کو اگر سُنی ممالک سامنے رکھیں تو بھی یہ زیادہ مدت کے لیے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مؤقّت بندوبست کے طور پر وہ کسی مجلسِ علماء کے خلاف نہیں تاہم ایک دائمی ادارے کے طور پر اس کا قیام لازم و لابُد نہیں جانتے۔ گمان یہ ہے کہ حضرت علامہ علماء کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے، وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر علماء کے ویٹو سے بھی محترز ہیں۔ ممکن ہے وہ علماء کی اکثریت کو فقہ میں اجتہاد کا قائل نہ جانتے ہوں، یہ بھی ممکن ہے وہ فقہاء کے نزاعِ باہم سے بھی گھبراتے ہوں، بہرحال علامہ کی وضع احتیاط کا تقاضا یہی ہے تو وہ کسی نہ کسی طرح کا تناسب و تناسق چاہتے ہیں۔ کوئی عدم توازن انہیں گوارا نہیں ۔۔۔۔ تاہم جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ علاّمہ یہ تجویز فرماتے ہیں کہ مجلس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک مؤثر جزو کے شامل کیا جائے اور علماء کو بھی تلقین کی ہے کہ وہ کھلے مباحثے کی مدد سے بھی اور تبادلہ آرا کی اجازت دے کر بھی حق راہنمائی ادا کریں۔ ؎ۃ

ظاہر ہے کہ حضرت علامہؒ کے نزدیک پارلیمنٹ یا مجلس قانون ساز کو ایک طرح

ؔۃ تشکیل جدید، ص ۲۷۱۔

سے مجلس شوریٰ کی حیثیت حاصل ہے۔ جس میں علماء کی ایک تعداد بھی رکن ہو اور اگر وقتی طور پر علماء کی کوئی اعلیٰ مجلس ایسی بھی ہو جو باہر سے پارلیمنٹ کی فقہی کارروائیوں پر نگاہ رکھے تو جب بھی کوئی حرج نہیں مگر واضح رہے کہ علاّمہ نے اس ضمن میں یہ تفصیل بات نہیں کہی انہوں نے (BROAD BASED) وسیع القواعد سے اصول بتادیئے ہیں ۔۔۔۔۔ یہ امر کہ مجلس قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں؟ علماء کے انتخاب کی صورت یا طریق کیا ہو؟ اور جو علماء پارلیمنٹ سے باہر پارلیمنٹ کے ناظر و نگران ہوں ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا گویا یہ سب معاملات حقیقت واقعی کے ظہور پذیر ہونے کی ساعتوں کے امانت دار ہیں ۔۔۔۔۔ عملی دور شروع ہو تو علمی تشکیلی اور نفاذی عقدے رفتہ رفتہ حل ہونے لگتے ہیں ۔۔۔۔۔ محمد تقی امینی بھی اجماع کے سلسلے میں ایک مجلس مشاورت کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں، مثلاً لکھتے ہیں۔

"اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہل حل وعقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے، جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو" [1]

محمد تقی امینی نے "مجلس مشاورت" کا مشورہ تو دیا مگر یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا مجلسِ مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے یا مجلسِ قانون یا محض اہلِ حل وعقد کی ایک جمعیت جو مشورے پیش کرتی رہے۔ اسی طرح محمد تقی امینی نے یہ بھی واضح نہیں کیا کہ اہل حل و

---

[1] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۲۰۷۔

عقدسے کیا مراد ہے، یہ لوگ کن اوصاف وکمالات کے مالک ہوں گے اور علم دین سے ان کی آگاہی کا درجہ کیا ہوگا۔یہ جملہ مسائل تشنۂ تشریح ہیں ...... بہرحال جیسا کہ ہم عرض کررہے تھے حضرت علامہؒ نے وسیع القواعد سے کچھ اصول بتائے ہیں جن میں کسرو انکسار کی گنجائش بالکل واضح ہے تاکہ عملی مشکلات کو ان اصولوں کی روح کے مطابق حل کیا جاسکے۔

حضرت علامہؒ ۱۹۳۸ء میں انتقال فرماگئے، ان کی وفات تک محض چند مسلم ممالک کو چھوڑکر باقی سب مغربی استعمار کے پنجۂ غلامی میں گرفتار تھے، اور علامہ نے جو کچھ بھی لکھا عیاں ہے کہ وہ صرف برصغیر کے مسلمانوں کی خاطر نہ تھا بلکہ پورے عالم اسلام کے لیے تھا، جنگ عظیم دوم کے بعد استعماری قوتیں ٹوٹ گئیں اور مسلم اوطان و اقوام نے یکے بعد دیگرے آزادی کا سانس لینا شروع کیا، پاکستان بھی معرضِ وجود میں آگیا (جس کے قیام کا تصور حضرت علامہ ہی نے دیا تھا، جس کے وجود میں آجانے کا انہیں یقین تھا اور جس کے حصول کی خاطر انہوں نے قائداعظم محمد علی جناح کو اُمّت کا خضرِ وقت قرار دیا اور یہ ذمہ داری سنبھالنے کے معاملے میں ان کو قائل کرنے کے لیے تا دمِ آخر تلقین جاری رکھی اور پھر اسی راہِ جہاد میں انہوں نے اپنے آخری دو سال میں گوناگوں عوارض کے باوصف اپنے آپ کو قائداعظم کا ایک سپاہی بنائے رکھا) ...... بہرحال مختلف مسلم ممالک واقوام کی آزادی کے بعد اجماع کے باب میں میدانِ عمل بہت وسیع ہوگیا۔اہل نظر مسلمانوں نے محسوس کیا کہ اب مل بیٹھنے کے مواقع میسر آسکتے ہیں چنانچہ ۱۹۴۹ء میں پاکستان میں مسلم ممالک کی پہلی اقتصادی کانفرنس منعقد ہوئی، پھر یہ سلسلہ جاری رہا، مسلم ممالک کے نمائندے کسی نہ کسی انداز میں اکٹھے ہوتے ہی رہتے ہیں۔حتیٰ کہ جدہ میں عالم اسلام کا ایک مشترکہ سیکریٹریٹ بھی وجود میں آچکا ہے اب گنجائش ہے کہ اجماع کو ایک مشترک "ندوہ" میسر آجائے جس میں پورے عالم اسلام

یے چیدہ اہلِ نظر و فکر اور ارباب فقہ و اصول کا اجتماع ہو جہاں وہ مل بیٹھیں اور مسائل جتماعی آراء کا نچوڑ امت کی خدمت میں پیش کریں تاکہ امت کی فقہی نظر یکساں ہو سئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پوری امت کا رویہ و عمل ہم آہنگ ہو سکے گا۔ پوری امت کا ںدل و ہم فکر ہونا ممکن نظر آنے گا اور پھر جب ہم آئینی و دستوری معاملات میں خود تمادی پیدا کرلیں گے اور سعی و کوشش سے اس میدان میں بھی خود کفیل ہو جائیں گے تو پھر ہم مختلف ممالک سے لیے ہوئے دستوری قرضے بھی لوٹا دیں گے۔ مسلم امت اس وقت کہیں فرانسیسی قواعد کی مقروض ہے کہیں برطانوی قانون اور عدالتی نظام کی، کہیں سوئٹزرلینڈ کے ضوابط مستعار لیے ہوئے ہے اور کہیں اطالوی، ہسپانوی اور ولندیزی، انشاء اللہ دیگر قرضوں کی طرح ہم یہ قرض بھی اتار دیں گے،

الاستاذ محمد ابوزہرہ کے کلماتِ ذیل میں یہی روح کارفرما ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ یہ کوئی انہونی بات یا محال امر ہے۔ بین الاقوامی ہمہ جہتی دباؤ مسلم اقوام کو مجبور کر رہے ہیں کہ وہ یکجا ہوں اور وجودِ واحد بن کر قوت و کمال حاصل کریں، اس ضمن میں فقہی ہم آہنگی نہایت ضروری بلکہ لابُد ہے۔ ہاں تو الاستاذ محمد ابوزہرہ کہتے ہیں۔

فاذا اردنا ان نعید للشریعة وفقهها وروحها وحیویتها بالاجتهاد الواجب استمرارهٗ فی الامة شرعا والذی هو السبیل الوحید لمواجهة المشکلات الزمنیة الکثیرة بحلول شرعیة جزئیة .... فالوسیلة الوحیدة الی ذلك ان تؤسس اسلو یاجدیدا للاجتهاد هو الاجتهاد الجماعة بدلا من الاجتهاد الفردی...... وطریقة ذلك

الندوة العالمیة للاسلامیات ، مطبعة جامعة پنجاب (۱۳۷۹) ص ۱۰۹۔

ان یؤسس مجمع للفقہ الاسلامی علی طریقۃ الجامع العلمیۃ، واللغویۃ (اکادمیات) ویضم ھذا المجمع من کل بلد اسلامی اشھر فقھائۃ الراسخین ممن جمعوا بین العلم الشرعی والاستنارۃ الزمنیۃ وصلاح السیرۃ والتقویٰ"

(بس اگر ہمارا ارادہ یہ ہو کہ ہم اجتہاد مسلسل کی مدد سے جس کا تسلسل شرعاً واجب ہے شریعت اور اس کی فقہ کی روح اور ولولے کو از سر نو بیدار کریں اور ظاہر ہے کہ عصر رواں میں پیش آمدہ کثیر التعداد عقدوں کا جرأت مندانہ شرعی حل ہی اس کا واحد طریقہ ہے .... تو اس مقصد کے حصول کی راہ ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ ہم اجتہاد میں ایک نئے اسلوب کی بنیاد ڈالیں جس کا مطلب ہے کہ اجتہاد فردی کی جگہ اجتماعی اجتہاد عمل میں آئے۔ اس کا اسلوب عمل یہ ہو کہ فقہ اسلامی کے لیے بھی ایک ایسی اکادمی بنائی جائے جیسے سائنسی اور لسانی اکادمیاں ہیں، اس اکادمی میں ہر اسلامی ملک کے معروف ترین فقہائے راسخین شامل ہوں یہ وہ لوگ ہوں جن کی ذات میں شرعی علم، عصری روشنی حسن سیرت، اور تقویٰ جمع ہوں"

اجتہاد کا در کسی اجماع نے بند نہیں کیا در کھلا ہے اور وہ در اس طرح کھلا ہے کہ ذرا اس میں سے جھانکو تو بہ روئے شش جہت در آئینہ باز ہے۔ کا سا منظر کھلا ہے۔

قیاس: رہا قیاس کا مسئلہ تو حضرت علامہؒ کے نزدیک اس کا معنی ہے قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا۔ قیاس کی تعریف نور الانوار کے الفاظ میں یہ ہے۔

"ھو تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ"

لہ رسالہ اجتہاد و تقلید۔ ص ۲۸۔

(فرع کو... جسے مقیس کہتے ہیں۔ اصل یعنی مقیس علیہ... کے ساتھ حکم اور علت میں برابر کرنا)۔ اس ضمن میں مسلم الثبوت کے الفاظ یہ ہیں:

مساوات المسکوت بالنصوص فی علۃ الحکم [1]

(جس امر کا شریعت میں حکم نہ آیا ہو اس کو منصوص کے ساتھ یعنی جس کا حکم آیا ہو۔ حکم کی علت میں برابر کرنا)

"مولانا ثناء اللہ امرتسری وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں":

"واضح رہے کہ قیاس تین اصول پر متشرع ہو سکتا ہے۔ (۱) کوئی ایسا حکم ہو جو قرآن مجید میں ہو اس پر کسی دوسرے غیر مذکور حکم کو قیاس کرنا۔ (۲) کوئی ایسا حکم ہو جو حدیث میں ہو اس پر کسی دوسرے غیر مذکور حکم کو قیاس کرنا۔ (۳) کوئی ایسا حکم ہو جو اجماع سے ثابت ہو اس پر قیاس کرنا۔

علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ قیاس اسی موقع پر عمل میں آئے گا جہاں کتاب و سنت اور اجماع راہنمائی نہ کرے، علامہ کا مزاجی توازن یہاں بھی کارفرما ہے، وہ محض عقلی موشگافیوں کے بھی قائل نہیں جو احناف کا شیوہ تھا کہ مجرد مسائل پر لمبی بحثیں ہوں۔" حنفی فقہاء نے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے تو آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظامِ فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں۔ جو منطقی اعتبار سے سرتا سر کامل و مکمل ہوگا۔ انہوں نے اس کے مقابل امام مالکؒ کے تجربی اور ٹھوس معاملات سے تعرض کو پسند کیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بطور ایک ماخذِ قانون امام ابو حنیفہ

---

[1] رسالہ اجتہاد و تقلید: ص: ۲۸۔

[2] ایضاً

کے اصولِ قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف مؤثر سامی روک تھی جس نے ہمیشہ مجرد کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حادث سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیالی سے مگر ساتھ ہی حضرت علامہؒ نے اس امر کی بھی تصریح کر دی ہے کہ مالکی فقہا بھی اس حقیقت پسندی کی توسیع میں کامیاب نہ ہوئے، وہ اس لیے کہ انہوں نے حجازی روایت میں اپنے آپ کو مقید کر لیا۔ مگر حضرت علامہؒ کے نزدیک اس بحث و مباحثہ کا اثر یہ ہوا کہ احناف نے استدلالی پہلو کے ساتھ ساتھ یقینی اور حقیقی کو بھی اپنے تفقہ کا جزو بنا لیا اس طرح احناف کے دائرۂ فکر میں بہت وسعت واقع ہوگئی، تاہم آگے چل کے احناف نے بھی فقہ کو سکہ بند کر دیا، دیگر مذاہب فقہ کی طرح۔[1]

اس کے باوصف بقول علامہؒ۔

"اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصولِ قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعی کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لیے نصوصِ قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیے۔"[2]

اسی صفحے پر حضرت علامہؒ نے علامہ شوکانی کی زبانی کہا ہے۔

"فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے دوران میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا

---

[1] تشکیل جدید ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴۔

[2] ایضاً ص ۲۷۴۔

ہوا کہ اسلامی افکارِ فقہ ایک معیّن صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس
ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین
کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے
بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا مضائقہ ہے؟" ؎

ذرا آگے چل کر اسی صفحے پر حضرت علامہؒ نے علامہ سرخسی کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے کہ اجتہاد کے باب میں یہ خیال درست نہیں کہ قدماء کو اس ضمن میں وہ آسانیاں میّسر تھیں جو متاخرین کو نہیں علامہ اقبال سرخسیؒ کے اس خیال کو معقول نہیں مانتے بلکہ بالعکس ان کی رائے یہ ہے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں میسر ہیں۔ یہی حضرت علامہؒ کا اعتقاد ہے۔ اور اسی سلسلے میں تائیداً الاستاذ ابو زہرہ کا حوالہ دیا جا چکا ہے۔

دین اسلام کی اعتدال افزا روح اور تناسب کار فطرت سے حضرت علامہؒ کے فکر و تخیل پر گہری چھاپ لگی ہے اور یہ حقیقت گویا ان کی مزاجی کیفیت بن گئی۔ انہوں نے فقہ اسلامی کے سرمایہ ماضی پر نظر ڈالی داد بھی دی، تنقید بھی کی اور پھر ساتھ ہی کسر و انکسار کر کے توازن بھی بحال کرنے کی کوشش کرتے رہے وہ جمود کے دشمن تھے مگر وہ ترقی یافتہ اقوام کی کورانہ تقلید کو بھی آئین حرکت سے محترز رکھنا چاہتے تھے وہ اجتہاد کے زبردست حامی ہونے کے باوجود کم نظر مجتہدین کے مقابل ماضی کے اساطین کی تقلید کو ترجیح دیتے تھے انہوں نے جہاں ترکوں کو داد دی وہاں جب ان کے تجدد میں یورپ کی نقالی کا اندھا شوق نظر آیا تو فوراً انتباہ بھی کیا اور توبیخ بھی وہ حال سے بیزار نہ تھے وہ مستقبل سے مایوس نہ تھے، وہ حال کو سنوارنے کے لیے کوشاں رہے اور مستقبل کے بارے میں تو خاصے پُر اُمید تھے انہیں بھرپور یقین میسر تھا کہ اسلام ہی حق

؎ تشکیل جدید ص ۲۷۴۔

ہے۔اسلام ہی دین فطرت ہے اور اسلام ہی کے روشن اصول انسانی معاشرے کے جملہ شعبوں کو باہم مربوط و متوازن رکھ سکتے ہیں ان کا یہ یقین کبھی بھی ڈول نہ سکا۔ مارس گاڈ فرائے Muarice guadefroy demomeyne S . نے مسلم اقوام کے بے پناہ امکانات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔

"These communities (Muslims) could play ai economic and political part within the group and if the could achieve a development of the attitude towarc religion, they might make a noble contribution to th. spiritualization of humanity" (1)

آدمی کو روحانی ہستی سے تبدیل کرنے کی یہی وہ تمنا ہے جس کا حصول حضرت علامہؒ کے نزدیک ازسرِ نو تشکیلِ اسلام کے بنیادی اصولوں کے ذریعے ہی ممکن ہے۔

تا آنکہ وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس روحانی جمہوریت کی نشوونما جو اس کا مقصد و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے گا۔"[2]

بقول گاڈ فرائے۔

"Islamic thought has slept soundly in islam for cen turies but practices have continued to be faithfully observed." (3)

اب مسلمانوں کو فکراً بیدار ہونا چاہیئے 'غیر بیدار اعمال کسی بھی دین کے لئے حیات بخش اور باعث فخر و تقویت نہیں چہ جائیکہ اسلام کے لئے

---

1. Islamic institution, alien and unwin (London) p. 215 [1]

[2] تشکیل جدید ص ۲۷۷۔

ڈاکٹر مُنیر احمد مُغل
ایم۔اے اُردو، ایل۔ایل۔بی، پی۔ایچ ڈی (اسلامیات)

اجتہاد اور مُجتہد

شرع اسلامی شریعت الٰہیہ ہے جو مشہور اور مقررہ اصول سے ماخوذ ہے خواہ وہ اصول منقولہ ہوں جیسے کتاب اللہ تعالیٰ اور سنّت رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یا عقلی ہوں جیسے اجماع قیاس اور استحسان وغیرہ۔ انہی دلائل شرعیہ سے استخراج و استنباطِ احکام کا نام اجتہاد ہے۔

امام المفسرین، رئیس المحدثین، مجدد ملت، فقیہہ الامت، امام المجتہدین، عارف باللہ، رازدارِ حقائق و معارف، آگاہ کارِ ستر پردۂ اسرار و حکم، راز آگاہِ علوم نبوت، علمبردارِ رشد و ہدایت حجۃ اللہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۲ء) نے اپنی محققانہ تصنیف "عقد الجید فی ادلۃ الاجتہاد و التقلید" میں اجتہاد کی حقیقت یہ بیان فرمائی ہے۔

"اجتہاد کی حقیقت جو کچھ علماء کے کلام سے سمجھی گئی ہے یہ ہے کہ شریعت کے فروعی احکام کو اس کے تفصیلی دلائل سے سمجھنے کے لئے پوری محنت کا صَرف کر دینا۔ جن دلائل تفصیلیہ کا مرجع کل چار چیزیں ہیں۔ کتاب۔ سُنّت۔ اجماع اور قیاس۔ اس تعریف سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اجتہاد اس سے عام ہے کہ وہ اسی حکم کے معلوم کرنے میں محنتِ کامل صَرف کرنا ہو جس میں علمائے سلف

کلام کر چکے ہیں یا نہ ہو۔ مجتہد اپنے اس اجتہاد میں علمائے سلف کا موافق ہو یا مخالف اور نیز اس سے عام ہے کہ یہ اجتہاد کسی دوسرے کی مدد سے ہوا ہو، مثلاً کسی نے مسائل کی صورتوں کو بتا دیا ہو اور ماخذ احکام کی طرف دلائل تفصیلی سے اشارہ کر دیا ہو یا کسی دوسرے کی مدد سے نہ ہوا ہو۔"[1]

اجتہاد کی اہمیت اس بات سے واضح ہے کہ اجتہاد ہی کے ذریعے معاملاتِ روزمرہ اور معاشرۂ انسانی کے تقاضوں کو کما حقہٗ پورا کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے۔[2]

اجتہاد کا موقع قرآن و سُنّت کے بعد ہے۔ کتاب و سنّت میں حکم کی موجودگی کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی طرف پیش رفت نہیں کی جا سکتی۔

قرآنی احکامات زندگی کے ہر پہلو کا احاطہ کئے ہوئے ہیں قرآن پاک، مجید، حکیم، فرقان حق، برہان، اللہ کی آیات، مبین ہونے کے ساتھ ساتھ ان اوصاف سے بھی متصف ہے۔

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (۶:۳۸)

ترجمہ: اس کتاب میں کوئی فروگذاشت نہیں۔

تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (۱۶:۸۹)

ترجمہ: ہر چیز کا بیان صراحتہً ہے۔

اسی طرح مہبطِ وحی خاتم النبیین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول و فعل ایسا نہیں جس کی بنیاد قرآنی آیت نہ ہو۔ خود قرآن کریم نے دعویٰ کیا ہے کہ:

---

[1] شاہ ولی اللہ محدث دہلوی۔ عقد الجید ص ۷-۸۔

[2] ڈاکٹر صبحی محمصانی۔ فلسفہ شریعت اسلام۔ ص ۲۱۳-۲۱۴۔

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی۔ (۵۳: ۳)

۔: اور وہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بات اپنی خواہش سے نہیں کرتے وہ تو نہیں مگر وحی جو انہیں کی جاتی ہے۔

سرورِ کونین صلی اللہ علیہ وسلم جب رفیقِ اعلیٰ سے جا ملے تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین
ِ مسائل کا حل قرآن پاک سے مستنبط کرتے رہے۔

خلافتِ راشدہ میں جب ایک نوبیاہتے جوڑے کے یہاں نکاح کے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہوا
رِ شوہر نے اس کی ولدیت سے انکار کر دیا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے قرآن پاک کی دو آیات
ی بنا پر ثابت کیا کہ بچہ اسی کا ہے۔

(۱) حَمْلُهٗ وَ فِصَالُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا ؕ (۴۶: ۱۵)

اسے اٹھائے پھرنا اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینہ میں ہے۔

(۲) وَفِصَالُهٗ فِیْ عَامَیْنِ۔ (۳۱: ۱۴)

اور اس کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہے۔

حمل اور فصال کی مجموعی مدت میں سے مدتِ فصال تفریق کر دینے کے بعد مدتِ حمل چھ ماہ قرار پاتی ہے۔

تفقہ فی الدین کی اہمیت اور اس کے فرض کفایہ ہونے کا ثبوت ذیل کی آیت کریمہ سے ملتا ہے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ۔ (۹: ۱۲۲)

ترجمہ: تو کیوں نہ ہوا کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے کہ دین کی سمجھ حاصل کریں۔

استنباطِ مسائل کے لئے استنباط کے اہل اور با اختیار حضرات کی طرف رجوع کرنے کا حکم ذیل کی آیت کریمہ سے ملتا ہے۔

وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ ؕ (۴: ۸۳)

ترجمہ: اور اگر اس میں رسولؐ اور اپنے ذی اختیار لوگوں کی طرف رجوع لاتے تو ضرور اس کی حقیقت جان لیتے یہ جو بعہ‌ئین کاوش کرتے ہیں۔

امام فخرالدین رازی اپنی تفسیر کبیر میں اولی الامر سے ایسے اہل حل وعقد مراد لیتے ہیں جو قرآن وسنّت سے استنباط کر سکتے ہوں۔

اجتہاد کے محمود وپسندیدہ فعل ہونے اور اس کے موقع کے بارے میں مندرجہ ذیل حدیث حجّت ہے۔

سرورِ کونین، حبیبِ خدا، جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو دریافت فرمایا۔

اے معاذ! مقدمات کیسے فیصل کرو گے؟

عرض کی۔ کتاب اللہ سے۔

رسالتؐ مآب نے فرمایا: اگر اس میں نہ ملے؟

عرض کی، سُنّت رسولؐ اللہ سے۔

ہادی جن وانسؐ نے فرمایا: اگر اس میں بھی نہ ملے؟

عرض کی: اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

(مُعلّم انس وجانؐ) نے فرمایا: تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں (اور اس کا شکر ہے کہ) اس نے اپنے رسولؐ کے فرستادہ کو ایسی توفیق عطا فرمائی کہ اللہ کا رسولؐ اس سے راضی ہو گیا[1] (یعنی شکر ہے اللہ تعالیٰ کا جس نے اپنے رسولؐ کی مرضی کے مطابق حضرت معاذؓ کی رائے کو کر دیا۔)

اگر اجتہاد کرنا درست نہ ہوتا تو معلم انسانیت (فداہ امی وابی) علیہ التحیۃ والسلام حضرت معاذؓ کو اجتہاد سے منع فرما دیتے۔

حدیث بالا نے یہ بات صاف کر دی کہ جہاں حکم منصوص نہ ہو وہاں اجتہاد کرنا محمود ہے۔

---

[1] ابوداؤد، سنن، کتاب الاقضیہ۔ ترمذی، سنن، کتاب الاحکام۔

اور یہ بھی پتہ چلا کہ اپنے عامل کی صلاحیت کو نعمت خداوندی سمجھنا اور اس پر شکر ادا کرنا سُنّت رسول اللہ ہیں سے ہے۔

جب کسی مسئلہ پر اجماع ہوجاتا ہے تو وہ بھی نص کی طرح حجت قرار پاتا ہے۔

اسلام خدا تعالیٰ کا آخری اور اکمل دین ہے اور نعمت عظمیٰ ہے۔ نبی اکرمؐ خاتم النبین اور خدا کے آخری رسولؐ ہیں۔ قرآن پاک سلسلۂ وحی کی آخری کتاب ہے۔ مسلمان امّت وسطیٰ ہیں اس اُمّت کے افراد محدث و ملہم کے منصب پر فائز ہیں۔ اس کے علمائے کرامؒ (خداوند کریم ان کی نیک کوششوں کو قبول فرمائے) انبیاء کے وارث قرار دیے گئے ہیں۔ اور فقہاء و مجتہدین اولوالامر کے زمرے میں شامل ہیں جن کی اطاعت واقتداء لازمی ہے ان کا قیاس اور استنباط دین میں اساس کی حیثیت رکھتا ہے۔

ہر دانائی مومن کی متاع گم گشتہ ہے۔ حصولِ علم ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے چاہے اس کے حصول کے لئے چین جیسے دور دراز ملک جانا پڑے۔ ہر لحظہ نئے نئے حادثات رُونما ہوتے ہیں اور ایسے جزئیات پیش آتے ہیں جن کا حکم صراحتاً کتاب وسُنّت میں موجود نہیں ہوتا۔ ان جزئیات کے احکام کا علم حاصل کرنے کے لئے اجتہاد کرنا ضروری ہے۔ ہم مسلمانوں کو نہ صرف خود احکامِ الٰہی کی پابندی کرنا ہے بلکہ دنیا کی تمام اقوام کو درپیش مسائل کا اسلامی حل پیش کرنا ہے اور یہ ثابت کرنا ہے کہ اسلامی حل ہی درست ترین حل ہے جب یہ دین قیامت تک کے لئے آیا ہے تو قیامت تک اٹھنے والے نت نئے مسائل کا حل بھی کوشش کرنے والوں کو ضرور کتاب اللہ۔ سنّت رسول اللہ اور اسلاف صالحین کے اجماع کی روشنی میں ملتا رہے گا اور خدا کی یہ زمین کبھی ایسے نیک اور صالح اہل الذکر اور اولی الامر سے خالی نہ ہوگی۔

تفصیل و تبیین کا موجود ہونا ایک بات ہے اور کوشش کرکے اس کو پالینا دوسری بات ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے دو باتیں نکھر کر سامنے آتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ مجتہد کو عصر حاضر میں پیش آنے والے حالات و واقعات وحادثات اور جزئیات سے پوری آگہی ہو اور دوسری طرف وہ راسخین فی العلم کے درجے پر پہنچ چکا ہو اور کتاب وسنت کے علوم پر پورا پورا عبور رکھتا ہو۔ اور استنباط مسائل پورے اخلاص، تقویٰ اور للّٰہیت کے ساتھ کرنے والا ہو۔ بلکہ اسے عبادت سمجھ کر کرے تبھی اس کی خطاء اجتہادی پر ایک اور صحت اجتہادی پر دو اجر مترتب ہوں گے۔

استنباط احکام کے منابع اور متعلقات یہ ہیں۔

۱ - عبارۃ النص
۲ - اشارۃ النص
۳ - دلالۃ النص
۴ - اقتضاء النص
۵ - قیاس بالوصف
۶ - قیاس بالعلت
۷ - قیاس بالشرط
۸ - استحسان
۹ - استصحاب
۱۰ - تعامل
۱۱ - اشباہ ونظائر
۱۲ - مصالح مرسلہ

رہا یہ سوال کہ اجتہاد کرنے کی اہلیت کیا ہے یا ایک مجتہد کے لئے قیاسی اجتہاد کے شرائط کیا ہیں یا ایک مجتہد میں کیا ضروری اوصاف ہونے چاہئیں تو امام بغویؒ کے نزدیک مجتہد وہ

ہے جو پانچ علوم کا جامع ہو یعنی وہ

۱ - کتاب اللہ عزّوجلّ کا علم

۲ - سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم

۳ - علمائے سلف کے اقوال کا علم کہ وہ کس مسئلہ میں متفق ہیں اور کس میں مختلف

۴ - علم لغت عرب

۵ - علم قیاس (کتاب، سُنّت و اجماع میں صریح طور پر مطلوبہ حکم نہ ملے تو کتاب و

[illegible] استنباط حکم کا طریقہ)

مجتہد کے لئے قرآن کریم کے علم میں سے اِن کا جاننا ضروری ہے۔

۱ - ناسخ ومنسوخ

۲ - مجمل ومفسّر

۳ - خاص وعام

۴ - محکم ومتشابہ

۵ - کراہت وتحریم

۶ - اباحت وندب (استحباب) اور وُجُوب

حدیث کے علم میں سے ایک مجتہد کے لئے مندرجہ ذیل کا جاننا ضروری ہے۔

۱ - ناسخ ومنسوخ

۲ - مجمل ومفسّر

۳ - خاص وعام

۴ - محکم ومتشابہ

۵ - کراہت وتحریم

۶ - اباحت۔ نُدُب اور وجوب۔

۷ - حدیث کی اقسام

(۱) صحیح

(۲) ضعیف

(۳) مسند

(۴) مُرسل

۸ - حدیث کو قرآن پر اور قرآن کو حدیث پر منطبق کرنے کی معرفت حاصل ہو حتیٰ کہ اگر کوئی حدیث ایسی ہے جس کا ظاہر قرآن پاک کے موافق نہ ہو تو اس کی مطابقت کا سراغ لگا سکے کیونکہ حدیث قرآن کا بیان ہے۔ مخالف قرآن نہیں اور احادیث میں سے صرف ان احادیث کا جاننا ضروری ہے جو شرعی احکام کے بارے میں وارد ہوئی ہیں نہ وہ حدیثیں جن میں قصص و اخبار و مواعظ مذکور ہیں۔

علم لغت عربی میں سے ایک مجتہد کو اس قدر جاننا ضروری ہے جو قرآن و حدیث کے احکامی امور میں واقع ہوئے ہیں۔ تمام لُغات عرب کا احاطہ شرط نہیں۔

بہتر یہ ہے کہ علم لغت میں اتنی محنت کرے کہ عرب کے کلام کے مقصود سے واقف ہو جائے اس طرح کہ اختلاف کے مواقع اور حالات کی وجہ سے کلام مذکور سے یہ مراد ہے۔

شریعت کا تخاطب عربی زبان میں ہے جو شخص عربی سے واقف نہ ہوگا وہ شارع کی مراد (اور مقصود) نہ پہچانے گا۔

صحابہ و تابعین کے اقوال سے اس قدر جاننا ضروری ہے جو احکام میں منقول ہیں۔

اسی طرح بڑا حصہ ان فتاویٰ کا جاننا ضروری ہے جو امت کے فقہا نے دیئے ہوں تاکہ اس کا حکم سلف کے اقوال کے مخالف نہ ہو ورنہ اس صورت میں اجماع کی مخالفت ہوگی۔

جب ان پانچ علوم کے اکثر اور بڑے حصہ پر قادر ہو جائے تو وہ اس وقت مجتہد ہے
ن تمام علوم کی معرفت مجتہد ہونے کے لئے اس طرح شرط ہے کہ کوئی چیز ان علوم کی
ں سے باقی نہ رہے۔

اگر ان علوم پنجگانہ میں سے کسی ایک سے بھی ناواقف ہو تو اس کا راستہ تقلید کرنا ہے اگرچہ
ہ شخص ائمہ سلف میں سے کسی ایک کے مذہب میں ماہر کامل ہی ہو ایسے شخص کو عہدۂ قضاء
ختیار کرنا اور فتویٰ دینے کا امیدوار ہونا درست نہیں۔

کوئی شخص جب :

۱ - ان پانچوں علوم کا جامع ہو۔

۲ - خواہشاتِ نفسانی سے دور رہنے والا ہو۔

۳ - بدعتوں سے علیحدہ ہو۔

۴ - پاکیزگی اور تقویٰ کو شعار بنایا ہوا ہو۔

۵ - کبیرہ گناہوں سے محترز ہو۔

۶ - صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ رکھتا ہو۔

تو ایسے شخص کو عہدہ قضا کا اختیار کرنا اور اجتہاد و فتویٰ سے شرع میں تصرف کرنا جائز ہے۔
جو شخص ان شرائط کا جامع نہ ہو اس پر حوادث (وواقعات) میں تقلید کرنا واجب ہے[1]

امام المجتہدین حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ایک مجتہد کے لیے مندرجہ ذیل شرائط
بیان فرماتے ہیں۔

۱ - قرآن و سنت کا علم جس قدر احکام سے متعلق ہو۔

---

[1] بحوالہ عقد الجید: ص ۱۱ تا ۱۵۔

۲ - اجماع کے مواقع کا علم

۳ - قیاس کے صحیح شرائط کا علم۔

۴ - کیفیتِ النظر (مقدمات کی صحیح ترتیب) کا علم

۵ - علوم عربیہ

۶ - ناسخ و منسوخ کا علم

۷ - راویوں کے حالات کا علم

ان کے نزدیک علم کلام اور فقہ کی اجتہاد میں ضرورت نہیں[۱] اس کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا مندرجہ ذیل قول نقل فرمایا ہے۔

"ہمارے زمانے میں اجتہاد فقہ میں ممارست (اور مشق) سے حاصل ہوتا ہے اس زمانے میں تحصیل درایت (فہم مسائل حاصل کرنے کا) یہی ایک طریقہ ہے صحابہؓ کے زمانے میں یہ بات نہ تھی"[۲]

اس کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ لکھتے ہیں

"امام غزالیؒ کی مراد یہ ہے کہ" اجتہاد مطلق منتسب" جب پورا ہوتا ہے کہ مجتہد مستقل کی تصریحات۔ سے ہر منتسب کو واقفیت حاصل ہو۔ جبکہ مجتہد مستقل کے لئے صحابہؓ تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کے کلام سے ابواب فقہ میں واقف ہونا ضروری ہے اجتہاد کی یہ شرط جو ہم نے ذکر کی ہے اصول کی کتابوں میں بڑی تفصیل سے مذکور و موجود ہے"[۳]

---

[۱] شاہ ولی اللہ دہلویؒ۔ عقد الجید۔ ص ۱۰۱۔

[۲] ایضاً۔

[۳] ایضاً، ص ۱۰۱: ۱۱۔

مجتہد مطلق کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ مجتہد مُستقل

۲۔ مجتہد مُنتَسِب [1]

مجتہد منتسب سے نیچے دو درجے ہیں۔

۱۔ مجتہد فی المذہب

۲۔ مجتہد الفُتیاء [2]

اس کے بعد درجہ ہے۔

۱۔ متبحّر فی المذہب [3]

کتب فتاویٰ میں فقہائے اسلام کے سات طبقات مذکور ہیں۔

۱۔ مجتہد فی الشرع

۲۔ مجتہد فی المذہب

۳۔ مجتہد فی المسائل

۴۔ اصحاب تخریج

۵۔ اصحاب ترجیح

۶۔ اصحاب تمییز

۷۔ اصحاب فتویٰ [4]

---

[1] عقد الجید۔ ص ۱۵۱۔

[2] عقد الجید۔ ص ۱۷۰۔

[3] عقد الجید، ص ۸۹۔

[4] مفتی محمد حسین نعیمی۔ مقالہ نمبر ۴۔ نفاذ شریعہ۔ بین الاقوامی سیمنار کی رپورٹ۔ ص نمبر ۲۶۔

جس طرح حفاظ قرآن کا اُمت پر احسان عظیم ہے کہ انہوں نے قرآن پاک کو پوری صحت کے ساتھ بحفاظت تمام امت کے لئے محفوظ رکھا اسی طرح محدثین کرام کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے متون حدیث کو بغیر کسی تاویل و تحریف کے لوگوں تک جوں کا توں پہنچا دیا۔ اسی طرح کوئی شخص فقہائے کے احسان سے بھی سبکدوش نہیں ہو سکتا یہ وہ گروہ ہے جس نے حلال و حرام کے درمیان خط امتیاز کھینچا اور استنباط و استدلال سے فقہ اسلامی کی بنیاد رکھی۔ اولوالامر سے مراد علماء کرام ہیں ارباب حکومت کو بھی ان لوگوں کی اطاعت کرنا چاہیے دنیا کی اصلاح کا دارومدار دو طبقوں پر ہے علماء پر اور حکام وقت پر۔ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کا کہنا ہے کہ اگر یہ دو گروہ ٹھیک ہو جاتے ہیں تو پوری ملت سنور جاتی ہے۔ اور یہ بگڑتے ہیں تو پورا معاشرہ بگاڑ کا شکار ہو جاتا ہے۔

اسلام میں قانون سازی کا دائرہ کار صرف یہ ہے کہ احکام الہیٰ کی تنفیذ یا انتظامی معاملات میں قرآن و سنت کی رُوح کی مطابق قوانین بنائے جا سکتے ہیں اور اس سلسلہ میں مطاع، مطیع اور مشیر تینوں اس بات کے پابند ہیں کہ خود بھی احکام الہٰی پر عمل کریں۔ کوئی شخص خدا کے حکم سے بالاتر نہیں۔ سربراہ مملکت کے پاس ملک کی سربراہی خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک مقدس امانت ہے اور کل کو وہ اس سلسلہ میں پورا پورا جواب دہ ہے۔ جب تک سربراہ مملکت معصیت کا حکم نہ دے اس کی اطاعت ملک کے باشندوں پر واجب ہے۔ جب کوئی نیا مسئلہ سامنے آئے تو سربراہ مملکت ارباب حل وعقد اور علمائے کرام پر مشتمل مجلس شوریٰ کا اجلاس طلب کرے اور وہ لوگ پوری دیانت داری کے ساتھ کتاب و سنت کی روشنی میں اس کا حل تجویز کریں اور جب سربراہ مملکت پوری خدا خوفی کے ساتھ کسی نتیجہ پر پہنچ جائے تو پھر توکلاً علی اللہ اس پر عملدرآمد کرائے۔

اجتہاد کی جملہ شرائط کے حامل افراد اگر قرآن و سُنت کی تعبیر کریں تو وہ بھی اجتہاد ہی کی ایک صورت ہوگی۔ مثلاً ایک مجتہد اگر یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ قرآن و سُنت ایک اسلامی ریاست

کے خدوخال، اس کے اندر نافذ ہونے والے قوانین، اس کی معاشرتی و معاشی ذمہ داریوں اس کی داخلی و خارجی حکمت عملیوں اور اس کے تعلیمی و تکنیکی اداروں کے چلانے کے بارے میں کیا راہنما اصول دیتے ہیں تو یہ استخراج یا استنباط قرآن و سنت کے احکام کی تعبیر سے حاصل ہو سکتا ہے جیسے مولانا عبیداللہ سندھیؒ نے اپنی تفسیر المقام المحمود میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے مولانا سندھیؒ قرآن، سُنّت، آثارِ قدیمہ، ائمہ اربعہ اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ سے باہر نہیں جاتے۔ ان کی پوری پوری کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ تاریخ عالم اور علوم متداولہ کے مطالعہ کو انہی پاک و طاہر منابع کی روشنی میں دیکھ کر عصر جدید کے مسائل کا حل پیش کریں۔ وہ شخص جس نے اپنا گھر بار دھرم۔ بال بچے۔ سُکھ چین سب دین اسلام پر قربان کر دیا اس کے خلوص پر اور کیا دلیل درکار ہے۔ علمائے کرام (خدا تعالیٰ ان کا فیض جاری رکھے) ہر وقت یہ حق رکھتے ہیں کہ حق و باطل میں آمیزش نہ ہونے دیں۔ ان کی تنقید سے خوفزدہ ہونے کے بجائے اس کو سراہنا چاہیئے تاکہ حق نکھر کر سامنے آجائے اور کسی کی ذاتی رائے جو حق کے خلاف ہو دین میں راہ نہ پا سکے۔ حق کی مخالفت اور چیز ہے اور حق کے سمجھنے میں اختلاف اور چیز۔ علماء کا اختلاف اسی معنیٰ میں رحمت ہے۔ کہ اس سے ایک بات کے کئی پہلو سامنے آجاتے ہیں اور عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

ہمارے زمانے میں اجتہاد ائمہ اربعہ کی رائے کی روشنی میں ہونا چاہیئے یہ بات ہمیں اس ورثہ سے محرومی سے بچالے گی جو اسلاف سے کٹ کر مقدر بن جاتی ہے۔ حوادث کی بھی کڑیاں ہوتی ہیں۔ ایک ردّے پر دوسرا ردّا لگ رہا ہوتا ہے خداوندکریم نے یہ ساری دنیا عبث اور باطل نہیں پیدا کی۔ پس اسلاف کی محنتوں سے فائدہ اٹھانا ہی برکات و آسانی کا موجب ہوگا۔ یہ بات آج کل سمجھنا اس لئے مشکل نہیں کہ سائنسی ایجادات بھی پہلے سائنسدانوں کے تجربات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے آگے بڑھنے سے حاصل ہوئی ہیں۔ ماضی سے ربط و سبق حاصل کرنا، حال پر غور و فکر کرنا اور مستقبل کے لئے راستہ صاف کرنا عقلمندی ہے۔ ائمہ اربعہ کے خلوص، ورع

تقویٰ اور انکے علم کے سمندر ہونے کا کون انکار کر سکتا ہے۔ حضور اکرمؐ نے اللہ تعالیٰ سے بذریعہ وحی علم حاصل کیا۔ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کے شفاف چشمہ سے سیرابی حاصل کی، تابعین نے آثار صحابہؓ سے فیض حاصل کیا، تبع تابعین نے تابعین کے ابرِ کرم سے پیاس بجھائی، صالحین مابعد نے اسی طرح رشد وہدایت کا سلسلہ آج ہم تک پہنچایا ہے۔ صلی اللہ علیہ وسلم، رضی اللہ تعالیٰ عنہم، رحمۃ اللہ علیہم کے الفاظ اسی طرف رہنمائی کرتے ہیں کہ ہمارے اسلاف نے ہمارے لئے بہت کچھ ذخیرہ چھوڑا ہے ہمیں جدید مسائل کے حل میں ان کے فیصلہ جات سے مطابقت پیدا کرنے کی اَن تھک، دیانتدارانہ، خوفِ خدا کے تحت، امّت کی خیر خواہی کے جذبہ سے بھرپور کوشش کرنی چاہیے۔ اپنی کمزوریوں کو دور کرنا چاہیئے اور علم وہنر کے اوجِ ثریا پر پہنچنا چاہیے۔ خدا کی مدد ایمان والوں کو ضرور پہنچ کر رہتی ہے۔ ہمارا یہ طرزِ عمل ہمارے ظاہر باطن میں ایک انقلاب لے آئے گا۔ اجتہاد کا میدان یقیناً بہت وسیع بھی ہے اور پر خطر بھی۔ تاریخ اسلامی گواہ ہے کہ مسلمانوں نے اس میدان میں کبھی کم ہمتی نہیں دکھائی۔

قرآن کریم کی فصیح آیات اور بلیغ کلمات کے اصل مطالب اور حقیقی معنیٰ مراد کو سمجھنے کے لئے جن فنون وعلوم کی ضرورت ہے ہمارے لئے ضروری ہے کہ دن رات ایک کر کے ان کو علماء کی صالح جماعت سے تحصیل کریں اور ان کے مطابق اپنے کردار کو ڈھالیں اسی طرح علمائے کرام کو عصر حاضر کے علوم کی تحصیل میں پوری پوری کوشش کرنا چاہیئے تاکہ جو خلیج دارالعلوم اور یونیورسٹی کے فارغ التحصیل حضرات میں پیدا ہوتی چلی جا رہی ہے وہ ختم ہو جائے اور دین و دنیا کی سروری امّت مسلمہ کے حصّہ میں آجائے۔ تاکہ ساری دنیا نور الاسلام سے جگمگا اُٹھے۔

وَمَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَاغ

اِسلام میں اجتہاد اور اس کی اہمیّت

مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی، جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

اجتہاد کے لغوی معنی مشقت برداشت کرنا اور کوشش کرنا ہے۔

اجتہاد کے شرعی معنی: پوری دیانت سے فروعی شرعی احکام کو ادلۂ شرعیہ سے مستنبط کرنے میں اپنی انتہائی علمی قوت کو صرف کرنا [1]

ادلۂ شرعیہ: عام طور پر ادلۂ شرعیہ کا اطلاق اصول شرع پر ہوتا ہے جو چار ہیں قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس — مگر اجتہاد کی بحث میں ادلۂ شرعیہ سے مراد وہ دلائل ہیں جن پر مذکورہ چاروں شرعی اصول مشتمل ہیں جو زندگی بلکہ نظام عالم کے تمام مسائل پر منطبق ہوتے ہیں۔ اور جن کو مجتہد احکام کے جزئیات کے مقابلہ میں تفصیلی طور پر قائم کرتا ہے [2]

ضرورت دلائل: چونکہ ہر مسلمان اپنے روزمرہ کے مسائل میں شرعی احکام کا مکلف ہے جس کا دارومدار اس کے علم پر ہے جبکہ شرعاً وہی علم معتبر ہے

---

[1] فتاویٰ رضویہ ص ۳۷۵ ج ۱۱ امام احمد رضا خاں بریلوی۔

[2] اجلی الاعلام ص ۱۱ امام احمد رضا خاں بریلوی۔

جو کم از کم ایسی شرعی دلیل سے حاصل ہو جس سے اس کی طبیعت مطمئن ہو جائے یعنی جس دلیل سے ظن غالب حاصل ہو ورنہ ۔

ام تقولون علی اللہ ما لا تعلمون۔[3]

ترجمہ : کیا اللہ تعالیٰ پر افتراء کرتے ہو حالانکہ تمہیں علم نہیں۔

اور قل اللہ أذن لکم ام علی اللہ تفترون۔[4]

ترجمہ : فرما دو ۔ کیا اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے یا اللہ پر افتراء باندھتے ہو، کا ارتکاب لازم آئے گا۔

اس لیے شرع میں کوئی ایسی بات مقبول نہیں جو شرعی دلیل پر مبنی نہ ہو۔[5]

ضرورتِ اجتہاد :

یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ نظام عالم میں ہر مسلمان زندگی بھر علمی تحقیقات میں مصروف نہیں رہ سکتا ورنہ نظام عالم معطل ہو کر رہ جائے گا اس لیے شرع نے تقسیم کار کرتے ہوئے عامۃ المسلمین کو زندگی کا نظام چلانے اور نظام عالم کے بقاء و ترقی میں مصروف رہنے کا حکم دیا کہ مسلمان ایک ایسا گروہ تیار کریں جو جدید پیش آمدہ مسائل میں ان کے لیے علمی تحقیقات میں مصروف رہ کر مدلل احکام حاصل کرے۔ عوام الناس تک پہنچائے، ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ فلولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃ لیتفقھوا فی الدین ولینذروا قومھم اذا رجعوا

---

[3] قرآن کریم ، سورہ یونس آیت ۲۸ ۔

[4] قرآن کریم ، سورہ یونس آیت ۵۸ ۔

[5] فتاوی رضویہ ، ص ۳۸۲ ؛ ج ۱ ، امام احمد رضا خاں بریلوی ۔

الیھم لعلھم یحذرون۔[۵۶]

ترجمہ: تمام مومنین (حصولِ علم کے لیے) سفر نہیں کرسکتے پس کیوں نہیں ہر قوم میں سے ایک گروہ دین میں تفقہ کے لیے سفر کرتا تاکہ وہ واپس لوٹ کر اپنی قوم کو تبلیغ کرے ہوسکتا ہے وہ سبق حاصل کرلیں۔

مگر مسلمان خواہ عالم ہو یا غیر عالم مجتہد ہو یا غیر مجتہد ہر ایک اپنے اپنے مسائل میں شرعی دلیل سے اخذ کردہ علم کے مطابق عمل کا پابند ہے۔ مسلمانوں کا وہ گروہ جو دن رات علمی تحقیقات میں مشغول ہے اپنے روزمرہ کے مسائل میں ہر جزوی حکم کے مقابلہ میں دلائل کے جزئیات قائم کرسکتا ہے مگر عامۃ المسلمین جو نظامِ حیات کے دوسرے شعبوں میں مصروف ہیں وہ کیسے اپنے ہر مسئلہ کے لیے تفصیلی دلائل قائم کرسکتے ہیں۔ ان کے لیے تو یہ تکلیف مالایطاق ہوگی[۵۷]۔ اب دو صورتوں میں سے ایک لازمی طور پر اختیار کرنی ہوگی یا تو عامۃ المسلمین کو بھی پابند کردیا جائے کہ وہ بھی نظامِ حیات کو معطل کردیں اور دن رات اپنے مسائل کے لیے دلائل شرعیہ تلاش کریں تاکہ شرعی احکام کے مکلف ہوسکیں۔ یا پھر عامۃ المسلمین کے لیے کوئی ایسا انتظام ہو کہ یہ لوگ نظامِ عالم میں مصروف رہ کر اس کی بقاء و ترقی کا باعث بنیں اور مسلمان ہونے کی حیثیت سے ادلہ شرعیہ سے ماخوذ احکام شرعیہ کے پابند بھی رہیں۔

چنانچہ قرآن پاک نے دوسری صورت کی طرف راہنمائی فرمائی اور فرمایا کہ ایک خاص گروہ ہی علمی تحقیقات کے ذریعے روزمرہ کے مسائل معلوم کرے اور عامۃ الناس کو بتائے اور عوام ضرورت کے وقت اس گروہ کی طرف متوجہ ہوں اور ان سے سوال کریں جو وہ

---

۵۶ قرآن کریم، سورہ توبہ، آیت ۱۲۲۔

۵۷ اجلی الاعلام، ص ۷، امام احمد رضا خاں بریلوی۔

بتائیں وہی ان کے لیے شرعی دلیل ہے[۵۸] اس سے معلوم ہوا کہ شرعی دلیل کی دو قسمیں ہیں ایک تفصیلی دوسری اجمالی۔ عوام الناس کو اپنے روزمرہ کے مسائل کے لیے کلیہ کے طور پر ایک اجمالی دلیل عطا کردی گئی ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے کافی بھی ہے اور آسان بھی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون[۵۹]۔ اہل ذکر سے دریافت کرو جو تم نہیں جانتے۔ جس سے معلوم ہوا کہ معاشرہ میں اہل ذکر کا ہونا ضروری ہے، جو عوام کے لیے ان کے تمام مسائل میں شرعی دلیل مہیا کریں اور چونکہ ہر مسلمان بحیثیت مسلمان تمام شعبہائے زندگی میں شرعی احکام کا مکلف ہے جس کے لیے اسے شرعی دلائل کی ضرورت ہوگی جس کے لیے قرآن پاک نے تنبیہ فرمائی ہے و لا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب هٰذا حلال و هٰذا حرام لتفتروا علی الله الکذب ان الذین یفترون علی الله الکذب لا یفلحون[۶۰]۔ اپنی زبانوں سے جھوٹ کے طور پر کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے۔ مت کہو یہ اللہ تعالیٰ پر افتراء ہے، بے شک جو اللہ تعالیٰ پر افتراء اور جھوٹ باندھتے ہیں وہ فلاح نہیں پائیں گے۔

لہٰذا اہل ذکر ایسے حضرات ہوں جو خود تمام احکام کے جزئیات کے مقابلہ میں دلائل کو جزئیہ کے طور پر جانتے ہوں یعنی احکام تفصیلیہ کے مقابلے میں دلائل تفصیلیہ سے آگاہ ہوں انہی تفصیلی دلائل کے جاننے والے کو مجتہد کہا جاتا ہے۔ جس طرح عوام الناس شرعی اجمالی دلیل فاسئلوا اهل الذکر سے اخذ کردہ علم کے مطابق احکام شرعیہ کے مکلف ہیں

---

۵۸ الملل والنحل ص ۲۰۵ ، ج ۱ ، امام عبدالکریم شہرستانی۔

۵۹ قرآن کریم ، سورہ الانبیاء ، آیت ۷۔

۶۰ قرآن کریم ، سورہ النحل آیت ۱۱۶۔

اسی طرح اہل ذکر بھی احکام شرعیہ تفصیلیہ کے لیے ادلہ تفصیلیہ کو قائم کرنے کے مکلف ہیں اور جس طرح عام مسلمانوں کو اہل ذکر کی تقلید ضروری ہے ورنہ وہ سائل نہ قرار پائیں گے جبکہ ان کے لیے سائل ہونا واجب ہے اسی طرح اہل ذکر کا تقلید سے آزاد ہونا ضروری ہے ورنہ وہ سائل قرار پائیں گے جبکہ اہل ذکر مسئول ہیں۔[1]

مراتب اہلیت :

امت مسلمہ کے جن دو طبقوں کا ذکر ضرورت اجتہاد کے ضمن میں ہوا وہ اسلامی معاشرہ کے دو ایسے طبقے ہیں جن میں سے علمی طور پر ایک انتہائی بلند ہے اور دوسرا انتہائی پست، اس لیے دونوں سے متعلق احکام ایک دوسرے سے انتہائی مختلف ہیں یعنی مجتہد مطلق یا مجتہد فی الشرع اور دوسرا عامۃ المسلمین مگر ان دونوں طبقوں کے درمیان متعدد ایسے طبقات ہیں جن میں سے بعض مقلد ہونے کے باوجود مجتہد کہلاتے ہیں۔ اور بعض عالم اور فقیہ ہونے کے باوجود مقلد کہلاتے ہیں[2] اس کی وجہ یہ ہے کہ علمی تحقیقات میں مصروف ہونے کے باوجود ہر ایک مجتہد مطلق نہیں بن سکتا ذکاوت طبع، شوق، محنت، وقت، وسائل وغیرہ عوارض کی بنا پر فہم و ادراک میں تفاوت ہوتا ہے۔ ظاہری اسباب کے تفاوت کی طرح باطنی کیفیات میں بھی تفاوت ہوتا ہے[3] پھر مجتہد میں جو عوامل کارفرما ہوتے ہیں وہ عام طور پر یہی ہوتے ہیں اسلئے اجتہاد کے میدان میں

۱۔ بعض ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو ظاہری اسباب حاصل کر لینے کے بعد ایسی قوت کے مالک ہو جاتے ہیں۔ جس کی بنا پر وہ احکام شرعیہ اور ادلہ تفصیلیہ کو قرآن و حدیث سے حاصل

---

[1] فتاویٰ رضویہ ص ۲۸۳، ج ۱، امام احمد رضا خاں بریلوی۔

[2] الموافقات ص ۱۱۴، ج ۴، امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی۔

[3] الموافقات ص ۹۰، ج ۴، امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی۔ تاریخ المذاہب الفقہیہ ص ۱۰۲، ۱۱۰، ابوزہرہ

کرنے کے لیے استنباط و استخراج کے قواعد وضع کر سکتے ہیں جن کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ تمام احکام کے لیے تفصیلی طور پر دلائل کا استنباط کر سکتے ہیں یہ لوگ مجتہد مطلق یا مجتہد فی الشرع کہلاتے ہیں[۱۴۲] (۲) بعض وہ ہیں جو اگرچہ استنباط کے قواعد وضع کر سکتے ہیں مگر وہ کسی دوسرے امام کے قواعد کو ہی اپنا کر تمام مسائل اور ان کے دلائل کا استخراج کرتے ہیں۔ یہ حضرات مجتہد منتسب کہلاتے ہیں کیونکہ اجتہادی قوت کا کمال ہونے کے باوجود انہوں نے اپنے آپ کو دوسرے امام کے قواعد سے منسوب کر لیا ہے جبکہ (۳) بعض کو یہ قواعد وضع کرنے کی استعداد نصیب ہی نہیں ہوتی اس لیے وہ کسی امام کے وضع کردہ قواعد کے پابند رہ کر اجتہادی عمل کرتے ہیں۔ ان حضرات کو مجتہد فی المذہب کہا جاتا ہے۔ کیونکہ قدرت نہ ہونے کی بناء پر انہوں نے کسی امام کے اصول و قواعد کو اپنایا اور اس امام کے اقوال و استخراجات کو دلائل سے مضبوط کیا اور (۴) بعض نے ان مسائل کے احکام کو بیان کر دیا جنہیں امام نے منصوص نہیں کیا ان حضرات کو مجتہد فی المسائل کہا جاتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے بعض مسائل میں اجتہادی خدمات سرانجام دی ہیں۔ (۵) اور ان میں سے بعض اگرچہ قواعد وضع نہیں کر سکتے یا تمام احکام کے لیے دلائل قائم نہیں کر سکتے مگر کسی امام کے قواعد کے مطابق اس کے مجمل اور مبہم اقوال کی تشریح و تبیین کر سکتے ہیں ان کو اصحاب تخریج کہا جاتا ہے کیونکہ انہوں نے اپنے امام کے قواعد کو بروئے کار لا کر اس کے اقوال کو واضح کیا ہے۔ (۶) اور ایک وہ طبقہ ہے جو اپنے امام کے قواعد کی روشنی میں اس کے اقوال کی تطبیق اور ترجیح کا کام کرتا ہے مثلاً ایک مسئلہ من وجہ ایک قاعدہ کے تحت ایک حکم کو چاہتا ہے جبکہ من وجہ دوسرے قاعدہ کے تحت دوسرے حکم کو چاہتا ہے تو ایسی صورت میں ترجیح یا تطبیق کی ضرورت ہوتی ہے ان حضرات کو اصحاب ترجیح کہا جاتا ہے۔

---

[۱۴۲] رسم المفتی ص ۳، امام محمد امین ابن عابدین شامی۔

اور فقہاء میں بعض لوگ وہ بھی ہیں جنہوں نے مذکورہ بالا مدارج میں حاصل شدہ کام کی تدوین اور ترتیب کا کام کیا ہے ان کو اصحاب متون کہا جاتا ہے کیونکہ انہوں نے اجتہادی کام کو تدوین کی صورت میں پیش کیا۔

اور آخر میں فقہاء کا وہ طبقہ ہے جو معاشرے میں پیش آمدہ مسائل کو مدونہ کتب کے جزئیات سے حل کرتا ہے ان کو اصحاب فتاوی کہا جاتا ہے کیونکہ انہوں نے مدونہ کتب کے مطابق فتاوی جاری کئے اور پیش آمدہ جزئیات کو کتب میں مذکورہ جزئیات پر قیاس کیا۔[۱۵]

فقہاء کے آخری دو طبقے محض مقلد ہوتے ہیں مگر عوام کی نظر میں مسئول قرار پاتے ہیں لیکن پہلے چھ طبقات میں اوّل کے ماسوا ان امور میں اپنے امام کی نسبت سائل اور مقلد قرار پائیں گے جن امور میں انہوں نے امام سے استفادہ کیا۔ ان امور میں مجتہد اور اہل ذکر قرار پائیں گے جن کو انہوں نے خود اپنی استعداد سے تیار کیا لہٰذا یہ لوگ من وجہ مجتہد اور من وجہ مقلد اور سائل قرار پائے۔[۱۶]

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اہلیت کے لحاظ سے امت مسلمہ چار حصوں میں منقسم ہے، مجتہد مطلق، مجتہد مقید، مقلد مستفید اور مقلد مفید۔

مجتہدین کے طبقات: (۱) مجتہد مطلق یا مجتہد فی الشرع (۲) مجتہد منتسب (۳) مجتہد فی المذہب (۴) مجتہد فی المسائل (۵) مجتہد صاحب تخریج (۶) مجتہد صاحب ترجیح۔ آخری چار مجتہد مقید کی اقسام ہیں۔[۱۷]

---

[۱۵] مفید المفتی ص ۶۶، ۶۷، مولانا عبدالاول جونپوری۔ ردالمحتار ص ۵۲، ج ۱، امام ابن عابدین شامی۔

[۱۶] تاریخ المذاہب الفقیہہ ص ۱۱۱، ابوزہرہ مصری۔

[۱۷] رسم المفتی ص ۳، ۴، امام ابن عابدین شامی۔

مقلدین کے مراتب: (۱) عوام الناس جو ہر مرحلہ میں سائل و مستفید ہی ہوسکتے ہیں (۲) اصحاب فتاوی (۳) اصحاب متون' آخیری دونوں مرتبے اگرچہ خالص مقلد ہیں مگر عوام الناس کے لیے مفید ہوتے ہیں اور ان کے لیے مجتہدین کی ترجمانی کرتے ہیں۔

مجتہد اور مقلد کی شرعی حیثیت: عوام الناس یعنی مقلدین جس طرح احکام شرعیہ پر عمل کے لیے دلائل شرعیہ کے حصول تک دو مرحلوں سے گزرتے ہیں ایک مرحلہ دلائل کے حصول کی نوعیت کا علم اور دوسرا مرحلہ بالفعل دلائل کا علم۔ پہلے مرحلہ کے لیے قرآن نے ان کی رہنمائی کر دی ہے فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون ۔ جس کی بنا پر ان لوگوں کو احکام کی جزئیات کے لیے اہل ذکر کی طرف رجوع کرنے کو کہا گیا ہے' اس مرحلہ میں عوام کے لیے یہ دلیل اجمالی ہے جس سے صرف دلائل تفصیلیہ کے حصول کی نوعیت حاصل ہوئی مگر ہر جزوی حکم کے لیے ان کو دلیل حاصل کرنا باقی ہے اور وہ مجتہدین کا وہ قول ہو گا جو وہ عوام کے سوال کے جواب کے طور پر پیش کریں گے اس مرحلہ کے لیے قرآن نے یوں رہنمائی فرمائی اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم۔[18] اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول اللہ کی اور صاحب امر کی جو تم میں سے ہیں۔ اس آیت میں اولوالامر سے مراد مجتہدین کرام ہیں[19] اس طرح ان کے جزوی حکم کی دلیل قول مجتہد قرار پائے گا۔[20]

---

[18] قرآن کریم: سورہ النساء: آیت ۵۹۔

[19] تفسیر کبیر: ص ۱۵۰ ؛ ج ۱۰ ؛ امام فخرالدین رازی۔

[20] الموافقات: ص ۲۹۲ ؛ ج ۴ ؛ امام ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی۔

اس لیے عوام الناس اگر مقلد ہیں تو ایسی دلیل کی بنا پر جو قطعی بھی ہے اور شرعی بھی۔ اور اگر وہ اپنی زندگی میں احکام شرعیہ کے عامل ہیں تو بھی وہ اپنے حق میں دلائل شرعیہ کی بنا پر عامل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ پہلے مرحلہ کے لیے دلیل اجمالی ہے اور بطور قاعدہ کلیہ ہے اور دوسرے مرحلہ میں احکام کی تفصیلات کے مطابق دلائل بھی تفصیلی ہیں اسی طرح مجتہدین حضرات بھی اپنے دائرہ کار میں دو مرحلوں سے گزرتے ہیں۔ پہلا مرحلہ یہ کہ احکام تفصیلیہ کے لیے دلائل تفصیلیہ کی نوعیت کا علم جس کے لیے ایسی دلیل کی ضرورت تھی جو ان کو اجتہاد کا مکلف قرار دے کہ ان پر اجتہادی عمل کو لازم کردے اس بارے میں قرآن کریم نے رہنمائی دی ہے: ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون[۲۱]۔ لیتفقھوا فی الدین[۲۲]۔ والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا[۲۳]۔ لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم[۲۴]۔

ان آیات میں احکام تفصیلیہ کے لیے دلائل حاصل کرنے کے لیے اجتہاد، استنباط اور مجاہدہ برداشت کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس کی بنا پر یہ عمل واجب قرار پایا مگر یہ مذکورہ آیات دلائل کا اجمالی بیان ہے جبکہ احکام کے جزئیات کے مقابلہ میں تفصیلی دلائل قائم کرنا باقی ہے اور یہ تفصیلی عمل سے حاصل ہوں گے جس کی طرف مذکورہ آیات میں سے آخری آیۃ میں مجتہدین کے لیے تفصیلی دلائل کی طرف رہنمائی کر دی اب جس طرح مجتہد اپنے اجتہادی عمل میں مصروف ہیں تو دلائل قطعیہ کی بنا پر[۲۵] اسی طرح وہ احکام تفصیلیہ

---

[۲۱] قرآن کریم؛ سورہ الزمر آیت ۹۔

[۲۲] قرآن کریم؛ سورہ التوبہ: ۹، آیت ۱۲۲۔

[۲۳] قرآن کریم: سورہ العنکبوت، آیت ۶۹۔

[۲۴] قرآن کریم؛ سورہ النساء: آیت ۸۳۔

[۲۵] اجلی الاعلام: ص ۷، امام احمد رضا خاں بریلوی۔

کے لیے تفصیلی دلائل وضع کرتے ہیں تو دلیل کی بنا پر۔ غرضیکہ ہر مسلمان اپنے دائرہ کار میں احکام شرعیہ پر عمل پیرا ہے تو صرف شرعی دلائل کی روشنی میں حاصل شدہ علم کی بنا پر اور کوئی مسلمان بھی بغیر دلیل محض تقلید کی بنا پر عمل کا تصور نہیں کر سکتا اور جو کچھ بھی کرتا ہے وہ علی وجہ البصیرت کرتا ہے خواہ یہ مسلمان مجتہد ہوں یا مقلد۔[26]

اس تقریر سے اس شبہہ کا بھی ازالہ ہو گیا کہ شرع میں تقلید کی مذمت کی گئی ہے تو پھر کیونکر ائمہ کی تقلید کو ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ شریعت میں جس تقلید کی مذمت ہے وہ جاہلانہ تقلید تھی جو کسی دلیل پر مبنی نہ تھی بلکہ احبار و رہبان کے من گھڑت حلال و حرام کو حلال و حرام قرار دیا جاتا جبکہ احبار و رہبان کے پاس حلال و حرام کہنے کی کوئی دلیل نہ تھی اور نہ ہی عوام کے پاس ان کی پیروی کو لازم قرار دینے کی کوئی دلیل تھی۔[27] لوگ اپنے آباء و اجداد کی رسم پر عمل پیرا ہوتے جب ان سے پوچھا جاتا کہ تم یہ عمل کیوں کرتے ہو تو جواب میں آباء و اجداد کا حوالہ دیا جاتا جبکہ شرعی تقلید ایک ایسی دلیل پر مبنی ہے جو خود قرآن نے عطا کی ہے اور مقلد مسلمان قرآن کی نص قطعی فاسئلوا اھل الذکر (الآیہ) پر عمل پیرا ہے نہ کہ آباء و اجداد کی رسم پر اور نہ ہی کسی غیر اللہ کے حکم پر وہ اندھی تقلید کا حامل ہے بلکہ ہر مسلمان علی وجہ البصیرت شریعت پر عمل پیرا ہے اور وہ اپنے اپنے عمل میں ایک کلیہ کے تحت جزئیات کا متلاشی ہے۔[28]

اجتہاد وقت: اس میں شک نہیں کہ ہر زمانہ میں بعض ایسے مسائل نے جنم لیا جن کا

---

[26] فتاویٰ رضویہ، ص ۳۸۴، ج ۱، امام احمد رضا خاں بریلوی۔ تاریخ المذاہب الفقیہہ، ص ۷۹، علامہ ابوزہرہ مصری۔

[27] ترمذی شریف، ص ۱۴۴، ج ۲، امام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی۔

[28] اجلی الاعلام، ص ۷، امام احمد رضا خاں بریلوی۔

حکم صراحتاً کتب فقہ میں نہیں ملتا نیز اگر نئے مسائل کو غور فکر سے دیکھا گیا تو ان کا ظاہر عدم جواز کو چاہتے ہیں جبکہ وقتی ضرورت اس کے جواز کی طالب ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے اس لیے اس موقعہ پر مجتہد اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر ان مسائل کا حل پیش کرتا ہے اور امت کو ان درپیش مسائل میں شرعی حکم سے آگاہ کر دیتا ہے مگر قابل غور امر یہ ہے کہ ایسے مسائل کی نوعیت کیا ہے اور ان کے حل کے لیے کس درجہ کے اجتہاد کی ضرورت ہے۔

یہ امر مسلم ہے کہ آج تک ایسا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوا اور نہ ہی پیدا ہونا ممکن ہے جو ائمہ اربعہ کے وضع کردہ اصول وقواعد سے خارج ہو۔کیونکہ ائمہ اربعہ کے قواعد ایسے جامع ہیں جن کے تحت قیامت تک پیدا ہونے والے ممکنات داخل ہیں[29] بلکہ صرف تنہا امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کے وضع کردہ اصول وقواعد کے متعلق یہ دعویٰ مبنی بر حقیقت ہے کہ ان کے قواعد ایسے جامع ہیں جو ممکنات پر حاوی ہیں اور آج تک کم از کم کوئی ایسا مسئلہ پیش نہیں کیا جا سکتا جو آپ کے وضع کردہ قواعد واصولِ استنباط سے خارج قرار دیا گیا ہو۔

لیکن تنزلاً ہم ائمہ اربعہ کے مجموعی قواعد کی بنیاد پر استفسار کرتے ہیں۔کہ اگر کسی کے ذہن میں کوئی شبہ ہو تو وہ کوئی مثال پیش کرے ہاں وہ شخص جو قواعد واصول ائمہ سے بے خبر ہو تو وہ اپنی بے خبری کی بنا پر شکوک وشبہات کا مظاہرہ کر سکتا ہے۔مگر اہل علم و دانش اس بات سے اچھی طرح آگاہ ہیں کہ امام احمد بن حنبل علیہ الرحمہ کے متعلق یہ اختلاف موجود ہے کہ وہ مجتہد مطلق یعنی مجتہد فی الشرع کے منصب پر فائز ہیں یا نہیں[30] اور اس اختلاف

---

[29] تاریخ المذاہب الفقیہہ ، ص ۸۰ ، علامہ ابو زہرہ مصری۔

[30] مفید المفتی ، ص ۶۸ ، مولانا عبد الاول جونپوری۔ تاریخ المذاہب الفقیہہ ، ص ۳۲۳ ، علامہ ابو زہرہ مصری

کی وجہ یہی ہے کہ آپ کے وضع کردہ قواعد آپ سے سابق ائمہ ثلاثہ کے وضع کردہ اصول سے خارج نہیں۔ بلکہ آپ کے اکثر اصول ائمہ سابقین میں سے کسی نہ کسی امام کے اصول سے ضرور مطابق ہیں۔ تو جب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کے زمانہ تیسری صدی ہجری تک اصول و قواعد اجتہادیہ کی وسعت اور جامعیت کا یہ عالم ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کو ان سے خارج کسی قاعدہ کی گنجائش نہیں ملی تو آج کون ہے جو احمد بن حنبل کی طرح دس لاکھ احادیث کے متون واسناد کا حافظ ہوگا جو یہ دعویٰ کرے گا کہ قرآن وحدیث کا فلاں کلیہ یا جزئیہ ان ائمہ اربعہ کے قواعد سے خارج ہے جب یہ امر مسلم قرار پایا کہ ائمہ اربعہ کے اصول و قواعد قرآن وحدیث کے کلیات وجزئیات کو حاوی ہیں تو ماننا پڑے گا کہ اب جدید قواعد اجتہادیہ کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ نئے مجتہد کو تو ایسے جدید قواعد وضع کرنے ہوں گے جو ائمہ سابقین کے قواعد کے مغائر ہوں اور پھر ان قواعد کی روشنی میں استنباط کرے اور کسی دوسرے کے وضع کردہ قواعد و اصول کی تقلید نہ کرے کیونکہ کسی دوسرے کی تقلید کرنے والا مجتہد مطلق کے عظیم لقب سے متصف نہیں ہوسکتا شریعت تو اس حقیقت کا نام ہے جو قرآن وحدیث سے متفرع ہو جس کے اصول وضع ہو چکے ہیں اور کسی نئے قاعدہ کی کوئی ضرورت باقی نہیں۔

ہاں شریعت کسی اور چیز کا نام ہو تو یہ ہماری بحث سے خارج ہے اس نفس الامری حقیقت کے معلوم ہو جانے کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ اب کسی مجتہد مطلق کی ضرورت نہیں اب اگر کسی وقت ضرورت پیش آتی ہے یا آسکتی ہے تو صرف اس امر کی کہ جب کوئی ایسا نیا مسئلہ پیش آئے جس کو مجتہد فی الشرع نے اپنے اصول کے تحت مستنبط نہیں کیا۔ یعنی امام نے اس کے استنباط پر نص وارد نہیں کی یا مجتہد امام نے اس کو مجمل چھوڑ دیا یا مبہم رکھا یا یہ نہیں معلوم ہوسکا کہ یہ کس قاعدہ کے تحت داخل ہے

جبکہ کئی وجوہ سے مسئلہ متعدد قواعد کے تحت آسکتا ہے تو ایسی ضرورت کے موقع پر ایسے مجتہد کی ضرورت ہے جو اپنے امام کے قواعد پر رسوخ رکھتا ہے اور وہ اپنی مہارت کی بنا پر پیش آمدہ نئے مسائل کو مجتہد امام کے کسی اصول کے تحت داخل قرار دے کر اس کے لیے حکم کا استنباط کرے یا دوسری صورت میں ایسے مجتہد کی ضرورت ہے جو اس کو کسی قاعدہ کے تحت قرار دیتے ہوئے تفصیل و تبیین کرے یا تیسری صورت میں ایسے مجتہد کی ضرورت ہے جو اس میں ترجیح کا عمل کر سکے جبکہ یہ تمام ممکنہ ضروریات مجتہد مقید کے افراد مجتہد فی المذہب، مجتہد فی المسائل مجتہد صاحب تخریج اور مجتہد صاحب ترجیح سرانجام دے سکتے ہیں۔

لہٰذا اگر ضرورت کسی وقت پیش آسکتی ہے تو مجتہد مقید کے آخری تین افراد میں سے کوئی فرد اسے پورا کر سکتا ہے[۳۱] چنانچہ تاریخ اسلام میں تیسری صدی ہجری کی ابتداء سے لے کر آج پندرھویں صدی ہجری کی ابتداء تک کسی مرحلہ پر مجتہد مطلق کی ضرورت کا پیش نہ آنا اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اب بھی اجتہاد مطلق کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ تیسری صدی کے اوائل بلکہ اس کے بعد تک کا وہ زمانہ ہے جبکہ اسلامی ریاست کا دائرہ مختلف براعظموں تک پھیل رہا تھا اور نئے ملک اور نئی قومیں اور طرح طرح کے رسم و رواج اور ضروریات شریعت کو دعوت فکر دیتے رہے مگر ان ادوار میں کسی مرحلہ پر یہ سوال پیدا نہیں ہوا کہ اب استنباطِ احکام شرع کے لئے نئے قواعد کی ضرورت ہے ہاں اندریں حالات جو بھی اجتہادی ضرورت پیش آئی تو ائمہ اربعہ کے مقلدین میں سے مجتہد حضرات نے اپنے امام کے قواعد استنباط کی روشنی میں اس ضرورت کا

---

[۳۱] ابوحنیفہ وحیاتہ ترجمہ اردو، ص ۶۸۷، علامہ ابوزہرہ مصری۔

حل تلاش کر لیا۔

آج کا دَور تو وہ دَور ہے جو اپنے سابق میں صدیوں کے تجربات اور فقہاء ائمہ کرام کے وسیع ذخائر دامن میں لئے ہوئے ہے اور فتوحات کا سلسلہ رک جانے کی وجہ سے اب صرف وہی ملک اور قومیں ہیں جو صدیوں سے شریعت کے حلقہ بگوش ہیں۔ پھر آج یہ دعوٰی کرنا کہ اسلام کو اجتہاد فی الشرع اور مجتہد مطلق کی ضرورت ہے مضحکہ خیز ہے، پھر اسلامی تاریخ میں جس شخص نے اجتہاد اور آزادی کا فکر دیا وہ ابن تیمیہ ہیں وہ چونکہ ایک عظیم جامع شخصیت تھی اور علوم کے ماہر تھے اس لئے اپنے اس فکر کے باوجود وہ آخر دم تک امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ کے مقلد اور حنبلی مسلک کے پابند رہے کیونکہ کوئی بھی عالم ہونے کی حیثیت سے یہ دعوٰی نہیں کر سکتا کہ اب قرآن و حدیث سے استنباط کے لئے نئے قواعد کی ضرورت ہے بلکہ امام ابن تیمیہ کا مقصد بھی یہی تھا کہ کسی امام کا مقلد ہو کر اس کے اصول و قواعد کو اپنا کر اجتہادی خدمات سرانجام دی جائیں [۳۲]

چنانچہ اسلامی ادوار میں اجتہاد مقید کا یہ سلسلہ کبھی معطل نہیں رہا۔ ائمہ اربعہ کے اصول و قواعد کے مقلدین نے ہر دَور میں ان قواعد کی روشنی میں اجتہادات سرانجام دیئے ہیں۔ چنانچہ احناف میں نویں صدی میں امام ابن ہمام کمال الدین صاحب فتح القدیر اور دسویں صدی میں امام ابن کمال پاشا شمس الدین احمد، گیارہویں صدی میں امام ابن نجیم مصری اور ان کے بھائی امام ابن نجیم صاحب بحرالرائق اور امام محمد حصکفی وغیرہم بارہویں صدی میں شاہ ولی اللہ (ہندوستان) تیرھویں صدی میں امام طحطاوی مصری اور امام ابن عابدین شامی اور چودھویں صدی میں امام احمد رضا بریلوی (ہندوستان) یہ سب حضرات اجتہادی خدمات سرانجام دیتے رہے ہیں۔

---

[۳۲] الموافقات : ص ۹۴، ج ۴ : امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی۔

آخر الذکر امام احمد رضا بریلوی کا تو یہ عالم ہے کہ آپ کو اگرچہ پچاس علوم میں امام قرار دیا گیا ہے مگر آپ کو فقہ میں جو خصوصی خداداد بصیرت حاصل تھی وہ سابقہ کئی صدیوں میں دور دور تک نظر نہیں آتی چنانچہ فقہ اور اصول فقہ میں آپ کا شاہکار فتاویٰ رضویہ جس کا نام العطایا النبویہ ہے اور جو بارہ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ میں آپ نے ان تمام مسائل پر بحث کی ہے جو اب تک صدیوں سے اُلجھے ہوئے تھے اور سابق مصنفین ان سے صرف نظر کرتے چلے آرہے تھے یا ان کو جوں کا توں ہی نقل کرتے چلے آئے تھے آپ نے ان مسائل کو پیش کیا اور پھر شرعی قواعد و اصول فقہ کی روشنی میں ان پر اشکال وارد کئے اور آخر میں ان کا حل پیش کیا غرضیکہ انہوں نے اپنی اس عظیم تصنیف میں حنفی ائمہ جن میں سے بعض مجتہد فی المسائل تھے اور بعض اصحاب تخریج یا ترجیح تھے ان کی عبارات کو قواعد امام کی روشنی میں واضح کیا یا ان میں تطبیق دی اور ساتھ ساتھ اصول مذہب حنفی کی تشریحات بھی کرتے چلے گئے مقصد یہ ہے کہ فقہی میدان میں ضرورت کے وقت اجتہادی کام معطل نہیں رہا بلکہ باقاعدہ یہ کام سرانجام دیا جاتا رہا۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وضع کردہ اجتہادی اصولوں کی خصوصیت

امام ابو حنیفہ کے اصول و قواعد کی خصوصیت یہ ہے کہ آپ نے ان کی وضع میں وسعت اور جامعیت کو پیش نظر رکھا تاکہ ایک مسلمان جس حیثیت میں بھی ہو جس ضرورت میں بھی مبتلا ہو اور زندگی کے کسی بھی پہلو میں اس کو رہنمائی کی ضرورت ہو اس کو حنفی اصول کی روشنی میں یہ رہنمائی حاصل ہو جائے۔ چنانچہ آپ نے اصول فقہ کا مفہوم دوسرے ائمہ کرام کے پیش کردہ مفاہیم کی نسبت زیادہ وسیع پیش فرمایا۔ دیگر ائمہ نے صرف احکام فرعیہ شرعیہ کو ہی اصول فقہ کی تعریف میں شامل کیا جبکہ امام صاحب نے معرفۃ النفس مالہا وعلیہا

پر اصول فقہ کی بنیاد رکھی ہے اس لیے دیگر ائمہ کے اصول، انسان کے ظاہری افعال اور ان کے احکام کو محیط ہیں جبکہ امام صاحب کے اصول انسان کے نفسیاتی امور و احوال کو بھی شامل ہیں[۳۳]۔ اسی طرح دیگر ائمہ نے احکام میں صرف پانچ امور کو شامل کیا ہے جبکہ امام کی تعریف کے مطابق اس کے اقسام زیادہ ہو جاتے ہیں مثلاً دیگر ائمہ کے نزدیک اباحتِ شرعیہ کے حکم کو تسلیم نہیں کیا گیا جبکہ امام ابو حنیفہ کی تعریف کے مطابق اباحتِ اصلیہ اور اباحتِ شرعیہ کا فرق واضح کیا گیا ہے اس طرح دیگر ائمہ کے نزدیک فرض اور واجب میں فرق نہیں مگر امام صاحب نے اس میں فرق کو واضح کر کے واجب کو علیحدہ حکم قرار دیا ہے[۳۴]۔ اسی طرح امام صاحب کی تعریف اعتقادی امور کو شامل ہے جبکہ دیگر ائمہ کی تعریف سے یہ خارج ہے۔

اسی طرح دیگر ائمہ کے اصولوں کا تعلق عام طور پر عبادات و معاملات، اور مناکحات وغیرہ سے ہے جبکہ امام صاحب کے اصولوں کا تعلق مذکورہ امور کی طرح سیاستِ مدینہ اور احکام سلطانیہ بلکہ اس سے بڑھ کر بین الاقوامی امور سے بھی ہے[۳۵] یہی وجہ ہے کہ تاریخ اسلام میں حکومت خواہ کسی بھی مسلک سے متعلق رہی ہو مگر احکام سلطانیہ اور سیاسی امور میں ہر اسلامی حکومت نے فقہ حنفی ہی کو اپنایا ہے[۳۶]۔

اس کے علاوہ معاشرتی زندگی میں رسم و رواج ضرورت اور حاجت، عام انسانوں

---

[۳۳] توضیح، ص ۲۸؛ امام عبید اللہ بن مسعود۔

[۳۴] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

[۳۵] ابو حنیفہ وحیاتہ، ص ۱۰۰؛ علامہ ابو زہرہ مصری۔

[۳۶] رد المختار، ص ۳۹؛ ج ۱۔ امام ابن عابد بن شامی۔

کی سہولت اور اجتماعیت کو فقہ حنفی میں خصوصی اہمیت حاصل ہے بلکہ یہ امور اصول و قواعد میں شامل ہیں چنانچہ استحسان کی بنیاد انہی امور پر ہے اسی لیے عرف اور تعامل الناس کو بھی احکام کی بنیاد قرار دیا گیا ہے اور ہر مسلمان کے قول و فعل کو قانوناً ایک حد تک تحفظ دیا گیا ہے[۳۷] حنفی اصول کے تحت حلال و حرام میں ترمیم سے بچتے ہوئے باقی احکام میں حتی الامکان عوام کی موافقت، سہولت اور ان کی اجتماعیت کو ترجیح دی جائے گی[۳۸] بلکہ عامۃ المسلمین کے معاملات کو اس وقت تک درست قرار دیا جائے گا جب تک ممانعت پر کوئی شرعی دلیل متحقق نہ ہو[۳۹] اسی خصوصیت کی بنا پر ائمہ اسلاف کی متفقہ رائے ہے کہ عوام کے لیے رفق و شفقت ہی ابو حنیفہ کی فقہ ہے[۴۰] امام شعرانی شافعی ہونے کے باوجود فرماتے ہیں کہ عوام الناس کو امام ابو حنیفہ کے وجود پر اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہونا چاہیے کیونکہ انہوں نے مسلمانوں کے لیے وسیع گنجائش پیدا کی ہے[۴۱]

امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاں اجتہادی اصولوں میں عوام کی ضرورت اور ان کے تعامل کو پیش نظر رکھنے کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ آپ نے مختلف اطراف سے تعلق رکھنے والے اپنے تلامذہ کی بڑی تعداد کو اپنی مجلس میں حاضری کا پابند کر رکھا تھا تاکہ مختلف علاقوں کے عرف و تعامل سے آگاہی ہو سکے جبکہ امام صاحب

۳۷ھ فتاویٰ رضویہ، ص ۳۸۵، ج ۱ - امام احمد رضا خاں بریلوی - رسم المفتی، ص ۲۵، امام ابن عابد شامی - تاریخ المذاہب الفقہیہ ص ۱۶۳ علامہ ابو زہرہ مصری -

۳۸ھ فتاویٰ رضویہ، ص ۹۷، ج ۲، امام احمد رضا خاں بریلوی - تاریخ المذاہب الفقہیہ ص ۱۴۳ علامہ ابو زہرہ مصری -

۳۹ھ قاعدہ النظائر، ص ۶۰، (اصول امام کرخی) امام ابو الحسن الکرخی -

۴۰ھ تاریخ بغداد، ص ۳۳۹، ج ۳، حافظ ابو بکر احمد بن علی خطیب البغدادی، المیزان (اردو) ص ۳۳۹، ج ۱، امام عبدالوہاب شعرانی -

۴۱ھ المیزان (اردو)، ص ۱۶۳، ج ۱، امام عبدالوہاب شعرانی -

خود بھی ایک تاجر کی حیثیت سے مختلف ملکوں اور علاقوں کا دورہ کرتے رہے اور وہاں کے عرف اور تعامل الناس کے ماہر تھے اس مجلس میں قواعد کے تحت جب استخراج اور استنباط کے لیے بحث ہوتی تو امام صاحب تعامل الناس کی بنا پر جب کوئی استحسانی فیصلہ فرماتے تو تلامذہ کی بحث ختم ہو جاتی۔[۴۲]

حنفی اصولوں میں عوام الناس کے لیے آسانی اور وسعت :

حنفی اصولوں کی بنیاد

ہی اس امر پر ہے کہ عوام کو شدت اور تنگی سے بچایا جائے اور ان کے لیے آسانی کی گنجائش پیدا کی جائے، چنانچہ شرعی احکام میں فرض و حرام یہ دو ایسے حکم ہیں جن میں پابندی کے لیے شدت اور سختی ہے، مثلاً فرض کا انکار کفر اور اس کا ترک موجب فسق ہے۔ اسی طرح حرام کو جائز قرار دینا کفر اور اس کا عمل موجب فسق ہے اب اگر فرض و حرام کا دائرہ وسیع ہو تو عوام کے لیے حرج اور تنگی کا دائرہ وسیع ہوگا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ عوام کے لیے یسر پسند اور عسر ناپسند ہے یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر[۴۳] اللہ تعالیٰ تمہارے لیے یسر پسند اور عسر ناپسند فرماتا ہے۔ اسی لیے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے فرض اور حرام کی تعریفات میں سخت قیود لگا کر ان کا دائرہ اور تعداد کم سے کم کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک فرض و حرام کا اثبات ایسی نص سے ہوگا جو ثبوت اور دلالت دونوں طرح قطعی ہو اور اگر کوئی نص اس معیار پر نہ ہو مثلاً قطعی الثبوت ہو مگر قطعی الدلالۃ نہ ہو یا اس کے برعکس ہو، یا ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی نہ ہو تو

---

[۴۲] تاریخ المذاہب الفقہیہ، ص ۱۳۸، علامہ ابوزہرہ مصری۔

[۴۳] قرآن کریم، سورۃ البقرہ آیت ۱۸۵۔

ایسی نصوص سے فرض یا حرام ثابت نہ ہوسکے گا[۴۴] جبکہ دیگر ائمہ کرام کے نزدیک فرض اور حرام کے لیے یہ سخت شرائط نہیں ہیں۔ جس کے نتیجے میں دیگر ائمہ کے ہاں فرائض و محرمات کی تعداد زیادہ ہوگی مگر امام ابو حنیفہ کے ہاں ہر شعبہ زندگی میں عام طور پر فرائض و محرمات کی تعداد کم ہوگی جس سے عوام الناس کو سہولت اور آسانی حاصل ہوگی اور نصوص کے ثبوت یا دلالت میں شبہ کا فائدہ عوام اور مکلفین کو حاصل ہوا اور یوں ان کے لیے کفر اور فسق کے مواقع اور ذرائع کم ہوگئے اسی طرح آپ کے وضع کردہ دیگر اصولوں کا بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو ان میں بھی عوام پر شفقت کا پہلو نمایاں نظر آئے گا مثلاً فرض کی ادائیگی کے اصول میں آپ کے نزدیک جو سہولت اور آسانی ہے وہ دیگر ائمہ کرام کے ہاں نہیں ہے کیونکہ حنفی اصول کے تحت مامور بہ کے اطلاق کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس پر عمل کر لینا فرض کی ادائیگی کیلئے کافی ہے، مثلاً نماز میں رکوع یا سجدہ کو ادا کرنے میں رکوع کیلئے منہ کے بل جھک جانا اور سجدہ کیلئے زمین پر پیشانی کا لگا دینا کافی ہے کیونکہ قرآن میں رکوع اور سجدہ کا ذکر مطلق ہے اور اس میں کسی مزید قید کا ذکر نہیں ہے۔ لہذا واركعوا اور واسجدوا کو ادا کرنے کے لیے رکوع اور سجدہ کے معنی کا مطلقاً تحقق، فرض ادا کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس سے زائد مثلاً طمانیت یا اعتدال یا کسی اور کیفیت کا ذکر نہیں ہے لہذا سجدہ اور رکوع کی ادائیگی میں یہ زائد امور فرض نہ ہوں گے یوں امام ابو حنیفہ کے ہاں فرض کی ادائیگی میں سہولت اور آسانی ہوگی کیونکہ اطلاق میں وسعت ہے جبکہ تقیید میں عسر اور تنگی ہے حالانکہ دیگر ائمہ کے ہاں رکوع اور سجدہ کے فرض کو ادا کرنے کے لئے طمانیت کی زائد

---

[۴۴] رد المحتار، ص ۶۴، ج ۱، امام علامہ ابن عابدین شامی

کیفیت فرض ہے جس سے مکلف کو رکوع یا سجدہ کرنے میں دشواری کا سامنا کرنا ہوگا[۴۵]

امام ابو حنیفہ اور شخصی آزادی

امام صاحب کے اجتہادی قواعد میں شخصی آزادی کو انتہائی اہمیت حاصل ہے آپ نے ہر پہلو میں شخصی آزادی کا تحفظ فرمایا ہے اور کسی طاقت کی مداخلت کی بجائے آپ شخصیت سازی میں اخلاقی احساسات کو اجاگر کرنے کے قائل تھے تاکہ قانونی جبر کی بنا پر بغض وعناد کی فضا پیدا نہ ہو سکے۔

ولایت نفس:

ولایت نفس کو تحفظ دیتے ہوئے آپ نے حرہ عاقلہ بالغہ لڑکی کو یہ اختیار دیا کہ وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے جبکہ باقی تمام ائمہ کرام لا نکاح الا بولی. کے تحت کسی قریبی مرد ولی کے بغیر اس کو نکاح کا اختیار نہیں دیتے! امام صاحب کے نزدیک ولی کی یہ پابندی نابالغہ، مجنونہ اور لونڈی کے لیے مختص ہے۔[۴۶]

اسی طرح شادی شدہ لونڈی کے آزاد ہونے پر امام اعظمؒ نے اسے وسیع خیار دیا ہے کہ غلامی کے دور میں مالک کے کئے ہوئے نکاح کو وہ فسخ کر سکتی ہے خواہ اس کا خاوند حر ہو یا عبد ہو۔ جبکہ دیگر ائمہ کرام اس کو یہ اختیار صرف خاوند کے عبد ہونے کی صورت میں دیتے ہیں مگر خاوند کے حر ہونے کی صورت میں وہ یہ اختیار نہیں دیتے۔[۴۷]

مدبر، مکاتب اور ام ولد کی بیع کو بھی امام صاحب نے اسی لیے ناجائز قرار دیا ہے کہ وہ ان کو مالک کی طرف سے ایک طرح استحقاق آزادی حاصل ہو چکا ہے جس کو

---

[۴۵] بحر الرائق، ص ۲۹۳، ج ۱، امام ابن نجیم زین الدین مصری۔

[۴۶] فتح القدیر، ص ۳۹۱، ج ۲، امام ابن ہمام کمال الدین محمد بن عبد الواحد

[۴۷] ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″

اب کالعدم نہیں کیا جا سکتا جبکہ دیگر ائمہ کرام مدبر کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں جس سے اس کا استحقاق متاثر ہو جاتا ہے[۴۸] یوں ہی اگر وصیت کے ذریعہ متعدد غلاموں کو مجموعی آزادی کا حق ملتا ہو تو آپ کے نزدیک وہ سب آزاد ہو جائیں گے اگرچہ ان سب کی قیمت وصیت کرنیوالے کے کل مال کے ثلث سے زائد ہو یا ثلث سے بڑھ جانے کی صورت میں ہر ایک اپنے حصہ کی زائد رقم ورثاء کو ادا کرے گا مگر دیگر بعض ائمہ کرام قرعہ اندازی کے ذریعہ بعض کو آزاد اور بعض کو محروم قرار دینے کا اختیار ورثا کو دیتے ہیں جس سے بعض غلام استحقاق حریت سے محروم ہو جاتے ہیں[۴۹]

تحفظ حقوق: حنفی فقہ میں حقوق کا تحفظ بھی اہم مسئلہ ہے، چنانچہ حنفی مذہب میں قضا علی الغائب کو ناجائز قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس میں غیر حاضر شخص کے حقوق پامال ہونے کا خطرہ ہے جبکہ دیگر ائمہ کرام کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہے اسی طرح حقوق زوجیت میں قاضی یا حاکم کو اس وقت تک فسخ نکاح کے لیے مداخلت کا اختیار نہیں جب تک نکاح کے بنیادی مقاصد کی ادائیگی کا امکان باقی ہے مگر بعض دیگر ائمہ کرام بعض وقتی شکایت کی بنا پر بھی قاضی کو فسخ نکاح کا اختیار دیتے ہیں۔[۵۰]

ملکیت میں تصرف: اپنی ملکیت میں تصرف کی آزادی بھی فقہ حنفی کی ایک خصوصیت ہے مثلاً جب کوئی لڑکا اپنے بلوغ میں کامل ہو جائے مگر اس کے باوجود فضول خرچی سے باز نہیں رہتا دیگر ائمہ کرام کے نزدیک قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس فضول خرچ لڑکے کو اپنے مال میں تصرف سے محروم (محجور) کر دے مگر امام ابوحنیفہ

---

[۴۸] ہدایہ، ص ۵۲، ج ۱۲، امام علی بن ابی بکر مرغینانی۔

[۴۹] رد المختار، ص ۲۰، ج ۳: امام محمد امین ابن عابدین شامی۔ رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، ص ۴۲۸، امام عبداللہ محمد بن عبد دمشقی۔

[۵۰] فتح القدیر: ص ۲۶۹، ج ۳، امام ابن ہمام کمال الدین محمد بن عبدالواحد۔

کے نزدیک قاضی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بلوغ کامل کے بعد کسی شخص کو اپنے مال میں تصرف سے محروم کردے۔ اگرچہ قاضی کو اس صورت میں دیگر تادیبی کارروائی کا اختیار ہے مگر کسی عاقل بالغ کے حق تصرف کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔[۵۱]

اسی طرح دیوالیہ کی صورت میں مقروض کے متعلق بھی دیگر ائمہ کی یہی رائے ہے کہ قاضی اس کو اپنی ملکیت میں تصرف سے محروم کر سکتا ہے مگر امام اعظمؒ کے نزدیک دیوالیہ مقروض کو بھی اپنی ملکیت میں تصرّف سے محروم کرنے کا اختیار قاضی کو نہیں ہے اگرچہ یہاں بھی قاضی کو دیگر کارروائی کی اجازت ہے۔

حرّیتِ فکر

امام اعظم رحمۃ اللہ اپنی رائے میں حریت فکر کے زبردست حامی تھے ان کا مؤقف یہ تھا کہ ایک عالم کو آزادیٔ فکر کا حامل ہونا چاہیے اور اسے اپنی سوچ میں آزاد منش ہونا چاہیے۔ اسی لیے آپ کا مؤقف یہ تھا کہ عالم کو چاہیے کہ وہ حکومت کی ملازمت سے آزاد رہے بلکہ اس کو خلیفہ وقت یا اس کے کسی ماتحت سے کوئی ہدیہ یا وظیفہ وغیرہ قبول نہیں کرنا چاہیے تاکہ وہ اپنی سوچ و فکر میں آزاد رہ سکے اور کلمہ حق کہنے میں بے باک رہ سکے چنانچہ آپ نے اپنی زندگی میں حکومت کی طرف سے متعدد پیشکشوں کو ٹھکرا دیا اور اپنی فکری آزادی کے تحفظ میں جان تک قربان کر دی۔[۵۲]

مذکورہ بالا وہ مسائل ہیں جن کو تیرھویں اور چودھویں صدی ہجری میں اقوام عالم نے اہمیت دی ہے جبکہ امام ابوحنیفہ نے تیرہ سو برس قبل ہی ان کی اہمیت کو واضح فرما دیا تھا۔ اسی طرح آپ نے ان ممکنہ مسائل کے لیے بھی ضابطے وضع فرما دیئے جن کا وجود آپ کے زمانہ بلکہ

---

[۵۱] فتح القدیر، ص ۳۰۴:۳، ج ۷ - امام ابن ہمام کمال الدین محمد بن عبدالواحد۔

[۵۲] تاریخ المذاہب الفقہیہ، ص ۱۴۸، ۱۴۹، علامہ ابوزہرہ مصری۔

بعد تک بھی نہیں تھا تاکہ مستقبل میں پیدا ہونے والے مسائل کو ان ضوابط کے تحت حل کر لیا جائے چنانچہ فرضی جزئیات کی بنیاد پر اصول وضع کرنے کے بارے جب امام صاحب سے سوال کیا گیا کہ آپ ایسا کیوں کرتے ہیں حالانکہ ایسے مسائل کا کوئی وجود ہی نہیں ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ ہم ابتلاء اور تکلیف کے وقوع سے قبل ہی اس کا حل پیش کر دینا چاہتے ہیں۔[۵۳]

فقہ حنفی کی اس وسعت کے پیش نظر یہ دعویٰ مبنی بر حقیقت ہے کہ قیامت تک پیدا ہونے والے مسائل کا حل فقہ حنفی میں موجود ہے۔[۵۴]

۱۔ غلط فہمی کا ازالہ

اس مضمون میں ضرورت اجتہاد کے ضمن میں یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ معاشرہ کو اجتہادی عمل کی ضرورت ہے اور پھر بعد میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ضرورت کے مطابق اجتہاد کا سلسلہ جاری رہا ہے اور آئندہ انشاء اللہ تعالےٰ معاشرتی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ ایسے باصلاحیت لوگوں کو پیدا فرماتا رہے گا اس ضمن میں یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ اجتہاد فی الشرع یا اجتہاد مطلق کی ضرورت باقی نہیں رہی کیونکہ اجتہاد مطلق کا معنیٰ اور اس کا کام متعین ہے اس معنیٰ کے لحاظ سے اب یہ کام لغو ہوگا کیونکہ غیر ضروری امر بالآخر لغو قرار پاتا ہے۔

مگر اجتہاد مطلق کے متعلق آج تک کسی نے یہ بات نہیں کہی کہ یہ ممتنع ہے اور ممکن ہی نہیں رہا اور نہ ہی اس کے لئے کوئی ایسی شرائط رکھی گئی ہیں اور نہ ہی فقہا کرام نے بیان کی ہیں جو مافوق البشریت ہوں اور ان کا حصول انسان کے لیے محال ہو یا انسان کی وسعت سے خارج ہو اس میں شک نہیں کہ شریعت میں احکام اور منہومات کے لیے شرائط رکھی گئی ہیں اسی طرح شریعت اسلامیہ میں

---

[۵۳] ابوحنیفہ وسیاتہ: ص ۲۰۳، علامہ ابو زہرہ مصری۔

[۵۴] تاریخ بغداد، ص ۳۴۸، ج ۱۳؛ امام حافظ ابوبکر احمد بن علی خطیب البغدادی۔

اجتہاد کے ہر مرتبہ کے لیے شرائط موجود ہیں۔ لہٰذا مجتہد مطلق اور مجتہد فی الشرع کے لیے بھی شرائط ہیں۔ ہر منصب کے لیے اس کے مناسب شرائط مقرر کئے جاتے ہیں۔ مجتہد مطلق کا منصب چونکہ عظیم ہے اس کے شرائط بھی اس منصب کے مناسب ہونے چاہئیں۔

اور یہ بات بھی انسانی فطرت میں شامل ہے کہ نا اہل ہونے کے باوجود انسان اعلیٰ منصب کا شوق رکھتا ہے مگر اس منصب کے شرائط اس کے لیے مانع قرار پاتے ہیں حالانکہ وہ اعلیٰ منصب ممکن الحصول ہوتا ہے مگر اس کے باوجود نااہل کے لیے ممنوع قرار دیا جاتا ہے۔[۵۵]

اجتہاد مطلق اور اجتہاد فی الشرع ممکن ہے اور اس کی شرائط ممکن الحصول ہیں مگر شرائط کے حصول کے بغیر اجتہاد ممکن نہیں۔ اس حقیقت کے باوجود بعض لوگ غلط تاثر دینے کی کوشش کرتے ہیں حالانکہ ان کو شوق ہو تو وہ شرائط کے حصول کی کوشش کریں نہ کہ شرائط کو کالعدم قرار دیں۔[۵۶]

۲۔ اجتہاد مطلق کی شرائط

شرائط وہ خارجی امور ہوتے ہیں جو کسی شے سے مقدم ہو کر اس کے وجود کے لیے موقوف علیہ بنتے ہیں اور اس شی کا وجود ان امور کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ ضروری نہیں کہ ان امور کے وجود سے اس شے کا وجود بھی متحقق ہو جائے۔ بلکہ اس شے کے وجود کے لئے کسی اور علت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔[۵۷]

شرعی اجتہاد چونکہ قرآن و حدیث سے استنباط کے ملکہ کا نام ہے اس لیے یہ مفہوم جن امور پر موقوف ہوگا وہ اس اجتہاد کے لیے شرائط قرار پائیں گے۔

چونکہ استنباطِ احکام، قرآن و حدیث کے الفاظ و معانی سے متعلق ہے اور یہ امر واضح

۵۵؎ تاریخ المذاہب الفقیہہ، ص ۸۲؛ علامہ ابوزہرہ مصری۔

۵۶؎ تاریخ المذاہب الفقیہہ، ص ۱۱۰؛ علامہ ابوزہرہ مصری۔

۵۷؎ دائرہ المعارف الاسلامیہ، ص ۶۷۰؛ ج ۱۱؛ پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

ہے کہ لفظ بغیر معنیٰ اور معنیٰ بغیر لفظ معتبر نہیں اس لیے لفظ بحیثیت دال علی المعنیٰ اور معنیٰ بحیثیت مدلول لفظ معتبر ہوتا ہے۔ جبکہ معنیٰ پر لفظ کی دلالت وضع کئے بغیر ممکن نہیں اس لیے لفظ کی بحث میں لفظ موضوع معتبر ہوگا۔ لہٰذا یہاں لفظ و وضع، دلالت اور معنیٰ کی بحث مقدم ہوگی۔[۵۸]

اور پھر لفظ کی وضع لغوی، عرفی، اصطلاحی اور شرعی، معلوم کرنے کے بعد ہر وضع کے لحاظ سے لفظ کی اقسام پھر ان میں سے ہر قسم کی دلالت کے لحاظ سے اقسام، اس کے بعد دلالت کی تینوں قسموں کے اعتبار سے معنیٰ کا مرحلہ آئے گا تو اب معنیٰ کے اعتبار سے دیکھنا ہوگا کہ لفظ موضوع کی جو دلالت معنیٰ پر ہو رہی ہے، اس میں ظہور ہے تو کس درجہ اور اگر خفا ہے تو کس درجہ کا ہے۔

اس لیے معنیٰ کے لحاظ سے ظہور و خفا کی اقسام معلوم کرنا ہوں گی۔ اس کے بعد لفظ موضوع دال علی المعنیٰ کے استعمال کے لحاظ سے یہ معلوم کرنا ہوگا کہ اس لفظ کو حقیقی اور وضعی معنیٰ یا کسی اور معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے اور پھر ہر صورت میں یہ دیکھنا ہے کہ یہ لفظ کسی معنیٰ میں معروف اور متعین ہو چکا ہے یا نہیں؟ اور ساتھ ہی یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ اگر یہ لفظ مجازی معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے تو کس مناسبت سے۔ ان مناسبات اور علاقات وغیرہ کو معلوم کرنا اور پھر قرینہ کی بنا پر اس میں سے کسی ایک کو متعین کرنا ہوگا تاکہ معلوم ہو سکے کہ یہاں مجاز کی کونسی قسم ہے۔[۵۹]

ان تمام مراحل کے بعد آخر میں مراد کو سمجھنے کا مرحلہ آتا ہے کہ مخاطب مراد کا فہم لفظ سے حاصل کرتا ہے یا معنیٰ سے اگر لفظ سے حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسی مراد کو حاصل کرنا چاہتا ہے

---

۵۸ الحدیقۃ الندیہ: ص ۲۹۸، ج ۱؛ علامہ عبدالغنی نابلسی۔

۵۹ الموافقات: ص ۱۱۴، ج ۴؛ امام ابو اسحٰق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی۔ الملل والنحل، ص ۲۰۰؛ ج ۱؛ امام عبدالکریم شہرستانی۔ الحدیقۃ الندیہ: ص ۲۹۸، ج ۱۔ علامہ عبدالغنی نابلسی۔

جس کے لیے متکلم نے کلام کیا ہے یا کسی اور مراد کو چاہتا ہے اور اگر معنی سے فہم مراد چاہتا تو لغوی معنیٰ سے یا اصطلاحی معنیٰ سے اپنی مراد کو حاصل کرنا چاہتا ہے غرض کہ لفظ، وضع، دلالت استعمال اور فہم مراد تک لفظی ابحاث سے گزرنا پڑے گا جبکہ ان ابحاث کی تعداد سینکڑوں تک پہنچتی ہے۔ ان ابحاث پر ملکہ حاصل کرنے کے بعد قرآن وحدیث کی طرف رجوع کا مرحلہ آتا ہے کیونکہ مذکورہ ابحاث کا تعلق تو لفظ سے تھا خواہ وہ کسی بھی زبان کا ہو۔ قرآن وحدیث چونکہ عربی زبان میں ہیں اس لیے عربی زبان کی خصوصیات کا علم بھی ایک مرحلہ ہے کیونکہ عربی زبان کی فصاحت وبلاغت نے اسے خصوصی مقام دیا ہے جو کہ دوسری کسی زبان کو حاصل نہیں ہے۔ دوسری تمام زبانیں اس کے مقابلہ میں عجمی قرار پاتی ہیں، اس لیے عربی کے خصوصیات اور امتیازات کا علم ایک علیحدہ مرحلہ ہے جو سر کرنا ہوگا۔[60]

پھر کلام رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یعنی حدیث شریف جس کی خصوصیات تمام عربی زبان سے بڑھ کر ہیں اسی لیے خود آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اوتیت جوامع الکلم،[61] فرمایا۔ حدیث شریف جیسی جامع کلام کا احاطہ کرنے کے لیے عربی فصاحت و بلاغت کی انتہائی حدود کو چھونا ضروری ہے۔ قرآن تو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس نے بلاغت کے میدان میں تمام بلغاء عرب کو فاتوا بسورۃ من مثلہ، کا چیلنج کیا ہے جس کے جواب میں بلغاءِ عرب کے تمام فنون اپنی بے بسی کا اعتراف کرتے ہوئے کلام اللہ کو حد اعجاز قرار دے چکے ہیں اس لیے قرآن پاک جیسے کلام کو سمجھنے کے لیے علم بلاغت کی آخری حدوں کے ماوراء ایک خصوصی استعداد کی ضرورت ہے جس سے اس کو سمجھا جانا ممکن ہے۔[62]

---

[60] الموافقات، ص ۱۱۴، ۱۱۵، ج ۴؛ امام ابو اسحٰق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی۔ تاریخ المذاہب الفقہیہ ص ۔؛ علامہ ابو زہرہ مصر

[61] مسلم شریف، ص ۲۰۰، ج ۱۔ امام عبد الکریم شہرستانی۔

[62] الحدیقۃ الندیہ؛ ص ۲۹۸، ج ۱۔ علامہ عبد الغنی نابلسی۔ مختصر المعانی فن اول، ص ۵۴، علامہ جلال الدین دوانی
الموافقات، ص ۱۱۴، ۱۱۵، ج ۴، امام ابو اسحٰق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی۔

اس بحث کا مقصد یہ بات واضح کرنا ہے کہ قرآن وحدیث کے الفاظ اور معانی کے فہم کے لیے تمام علومِ عربیہ اور علوم بلاغت میں ملکہ حاصل کرنا ازبس ضروری ہے جبکہ ان علوم کے اصولی اقسام کم ازکم چھ ہیں۔ جن میں سے ہر قسم کئی فنون پر مشتمل ہے حالانکہ ابھی تک قرآن و حدیث کے الفاظ اور معانی وضعیہ تک ہی رسائی ممکن ہوئی ہے[63]

اور اگر قرآن وحدیث کے مرادی معانی کا فہم مقصود ہو تو پھر شرعی احکام کا استنباط کرنے[64] کے لیے قرآن وحدیث سے متعلق علوم میں ملکہ اور مہارت حاصل کرنا لازمی ہوگا کیونکہ قرآن و حدیث کے متعلق خصوصی احکام ہیں جن کے مطابق قرآن وحدیث کی تفسیر وتشریح اور اس کے بیان میں کوئی شخص ذاتی رائے سے کوئی بات نہیں کرسکتا من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ من النار۔ دوسری روایت میں بغیر علم کی بجائے برأیہ کے الفاظ ہیں ایک روائت میں فرمایا گیا: من قال فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطاء۔ یعنی قرآن پاک میں رائے زنی سے کام لینے والے کے لیے یہ وعیدیں فرمائی گئی ہیں۔ حتیٰ کہ بغیر علم اور بغیر دلیل شرعی کے اپنی رائے اور فہم سے کوئی بات درست کہہ دی جائے تو وہ بھی غلط ہوگی اور یہ جرم ہوگا۔[65]

اسی طرح کی وعیدیں حدیث کے بارے میں بھی موجود ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ قرآن فہمی کے لیے علم تفسیر، اصول تفسیر، قرآن پاک سے متعلق تواریخ وغیرہ میں مہارت، خصوصی طور پر مجتہد کے لیے احکام سے متعلقہ آیات کی جملہ قرأت کا علم بھی ضروری ہے[66] اسی طرح حدیث

---

[63] الفضل الموہبی؛ ص ۹؛ امام احمد رضا خاں بریلوی۔ الموافقات، ص ۱۱۴؛ ج ۴؛ امام ابواسحٰق ابراہیم بن موسیٰ شاطبی۔

[64] بحرالرائق؛ ص ۲۶۵؛ ج ۶؛ امام زین الدین ابن نجیم مصری۔ الملل والنحل، فن ۲؛ ج ۱؛ امام عبدالکریم شہرستانی۔

[65] ترمذی؛ ص ۴۱۹؛ امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی۔ ابوداؤد ص ۵۱۴؛ امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث

[66] الحدیقۃ الندیہ؛ ص ۳۳۹؛ ج ۲؛ علامہ عبدالغنی نابلسی۔

میں بھی متعدد مراحل طے کرنے ہوں گے کیونکہ حدیث کی صحت اور قبولیت معلوم کرنے کے لیے راویوں سے متعلق فن نقد رجال جس میں ہر راوی کی سوانح اور اس کا صدق، حفظ و ضبط اور اس کی ثقاہت معلوم کرنا ہوگی تاکہ معلوم ہوسکے کہ صفاتِ رواۃ کے لحاظ سے یہ حدیث کس مرتبہ میں ہے اور وصل و انقطاع کے لحاظ سے کون سی قسم ہے۔[۶۷]

اس کے بعد تمام کتب احادیث یا ذخیرۂ حدیث میں سے معلوم کرنا ہوگا کہ اس حدیث کے راویوں کی تعداد کتنی ہے تاکہ تعداد رواۃ کے لحاظ سے اس کو تواتر یا شہرت اور غرابت میں سے کس درجہ میں شمار کیا جائے اور تاکہ حجیت کے لحاظ سے اس سے ماخوذ حکم کی نوعیت معلوم ہو سکے۔[۶۸]

جبکہ تیسرا مرحلہ نہایت دقیق ہے کہ اگر حدیث میں کوئی وجوہ وعلل قادحہ ہوں تو غور و فکر سے ان کو معلوم کرے۔[۶۹] مگر ابھی ان تین مراحل سے صرف حدیث کی قسم معلوم ہوگی اور یہ متعین ہو گا کہ یہ حدیث قابلِ استدلال ہے یا نہیں؟ یہاں تک ایک اعلیٰ محدث کی رسائی تو ہو سکتی ہے مگر اجتہاد کا کام ابھی باقی ہے یہ ضروری نہیں کہ علوم عربیہ اور علوم قرآنیہ میں مہارت اور اس کے بعد فن حدیث اور اس کے معارف پر ملکہ حاصل کر لینے پر کوئی شخص مجتہد قرار پائے۔

امام بخاری علیہ الرحمہ جنہوں نے اس مرتبہ تک کمال حاصل کر لیا اور یہاں تک علوم حاصل کر لیے کہ اپنے اندر اجتہاد کی قوت محسوس فرمانے لگے حتیٰ کہ فقہاءِ محدثین میں سے بعض نے ان کو مجتہد بھی مانا مگر بخاری شریف میں ان کے استدلالات کو پیش نظر رکھا جائے تو تسلیم کرنا

---

[۶۷] الفضل الموہبی، ص ۸، امام احمد رضا خاں بریلوی۔

[۶۸] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

[۶۹] مقدمہ ابن الصلاح، ص ۴۲، امام ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن۔ الفضل الموہبی، ص ۹، امام احمد رضا خاں بریلوی۔

پڑتا ہے کہ ابھی اجتہاد کی منزل بہت آگے ہے[۵۹] اس لیے امام سفیان بن عیینہ جو امام شافعی اور امام احمد کے استاد اور امام بخاری کے دادا استاد عظیم محدث، فقیہ اور تابعی ہیں، نے فرمایا الحدیث مُضلة الا الفقہاء، جس کی تشریح علامہ ابن الحاج مکی نے مدخل میں یوں فرمائی: "یرید ان غیرھم قد یحمل الشئ علی ظاھرہ و لہ تاویل من حدیث غیرہ او دلیل یخفیٰ علیہ بما لا یقوم بہ الا من استبحر و تفقہ۔" یعنی امام سفیانؒ کا مقصد یہ ہے کہ غیر مجتہد کبھی ظاہر حدیث سے جو معنی سمجھ آئے اُسی کو لے لیتا ہے حالانکہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں مراد کچھ اور ہے یا یہاں کوئی دلیل ہے جس پر وہ محدّث مطلع نہیں جبکہ ان امور پر صرف مجتہد ہی کو قدرت ہوسکتی ہے یہی وجہ ہے کہ امام اعمش نے امام ابوحنیفہؒ سے متعدد مسائل پوچھے جن کو آپ نے حل کر دیا تو امام اعمش نے فرمایا یہ جوابات آپ نے کہاں سے حاصل کئے؟ آپ نے جواب دیا ان احادیث سے جو میں نے آپ سے سنی ہیں۔ اس پر امام اعمش نے فرمایا تعجب ہے جو احادیث میں نے آپ کو ایک سو دن میں سُنائی ہیں وہ آپ نے مجھے ایک ساعت میں بیان کردیں۔ اور پھر فرمایا "یا معشر الفقہاء انتم الاطباء و نحن الصیادلہ" یعنی ہم محدثین صرف عطار ہیں اور اے گروہ فقہا! آپ طبیب ہیں[۶۰]۔ معلوم ہوا کہ علوم عربیہ، علوم بلاغت، علوم قرآنیہ اور فن حدیث و معارف حدیث کے حصول کے باوجود اجتہاد فی الشرع کا مقام حاصل ہونا ضروری نہیں اس حقیقت کو خود حضور پُرنور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بیان فرمایا" نضر اللہ عبداً سمع مقالتی فحفظہا و وعاھا و اداھا فرب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ۔

---

[۵۹] الفضل الموہبی، ص ۱۰، امام احمد رضا خاں بریلوی۔

[۶۰] احمد خاں، ص ۱۲۲، ج ۱: علامہ ابن الحاج مکی۔ الفضل الموہبی، ص ۱۰: امام احمد رضا خاں بریلوی۔

اللہ تعالیٰ اس بندہ کو سرسبز وشاداب رکھے جس نے میری حدیث سن کر یاد کی اور محفوظ کیا، اور ٹھیک دوسروں تک پہنچادی۔ کیونکہ بہت سے لوگوں کو حدیث یاد ہوتی ہے مگر اس کی فقاہت کا علم نہیں رکھتے جبکہ دوسروں کو ان سے زیادہ لیاقت ہوتی ہے۔[۵۴۲]

علوم قرآن وسنّت کے علاوہ اجماع واختلاف کے مواضع اور اصول وقواعدِ قیاس کا علم، فقیہ النفس، صحیح العقیدہ اور اخلاص نیت بھی شرائط ہیں۔[۵۴۳]

اس لیے تسلیم کرنا پڑے گا کہ مذکورہ بالا علمی شرائط کو پورا کر لینے کے بعد بھی مجتہد مطلق بن جانا ضروری نہیں بلکہ ملکہ اجتہاد کے لیے کچھ باطنی امور ایسے بھی ہیں جو مجتہد کی اہلیت کے لیے معاون ہوتے ہیں۔[۵۴۴] انہی باطنی کیفیات کے حصول کے لیے فقہا کرام نے مجتہد کے لیے شخصی شرائط کے تحت فرمایا کہ وہ عاقل وبالغ اور عادل ہونے کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی نیکی کا پابند ہو اور ہر قسم کی آلائش سے پاک اور مقاصد شرعیہ، مصالح اسلامیہ کے فہم کا ملکہ رکھتا ہو اور عوام الناس کے عرف ومحاورات کو سمجھتا ہو۔ ان امور سے اللہ تعالیٰ شرح صدر فرماتا ہے جس کو بصیرت کہا جاتا ہے۔[۵۴۵]

تاہم شرائط کا فقدان ہے تو ان کو غیر ضروری قرار دینے کا بھی کوئی جواز نہیں اور نہ ہی ان کو کالعدم قرار دینے کی ضرورت ہے اس وقت شوق اجتہاد کی ضرورت نہیں بلکہ مسائل کے حل کی ضرورت ہے جبکہ حل کے لیے قواعد اور مواد موجود ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے

---

۵۴۲ ترمذی شریف: ص ۱۲۸۰، ج ۱۲، امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی۔

۵۴۳ بحر الرائق: ص ۲۶۵، ج ۱۲، امام زین الدین ابن نجیم مصری۔

۵۴۴ تاریخ المذاہب الفقہیہ: ص ۱۰۹؛ علامہ ابوزہرہ مصری۔ الفضل الموہبی: ص ۹؛ امام احمد رضا خاں بریلوی۔

۵۴۵ الموافقات: ص ۱۲۷۱، ج ۲؛ امام ابواسحٰق شاطبی۔ تاریخ المذاہب الفقہیہ: ص ۱۰۹؛ علامہ ابوزہرہ مصری۔

وضع کردہ قواعد واصول کی وسعت سے فائدہ اٹھایا جائے آپ نے ضرورت[1]، حرج[2]، عرف[3] تعامل[4]، اہم ملی ضرورت[5] کے حصول اور انتہائی ملی فساد کے رفع کرنے کو لاینحل مسئلہ کے حل کے لیے بنیاد قرار دیا ہے لہٰذا معاشرتی ضرورت کے تحت ان چھ اصول میں سے کسی کو استعمال کرنا امام ابوحنیفہ کا وقتی اجتہاد قرار پائے گا۔ بشرطیکہ وہ مسئلہ آپ کے دوسرے قواعد کے تحت کسی طرح حل نہ ہوتا ہو۔[6]

دور حاضر کے شائقینِ اجتہاد کو غلط فہمی ہے جس کی بنا پر وہ اجتہاد کو معمولی اور آسان سمجھتے ہوئے اجتہاد مطلق کا واویلا کر رہے ہیں اور اس کی ضرورت پر زور دے رہے ہیں۔

میرے خیال میں ایک غلط فہمی تو یہ ہو سکتی ہے کہ ان حضرات کو مجتہد مطلق کے مفہوم سے آگاہی نہیں جس کا جواب اوپر بحث میں آچکا ان کی دوسری غلط فہمی غالباً یہ ہے کہ وہ قیاس کو اجتہاد مطلق قرار دیتے ہیں۔ مگر یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اگر اجتہاد کے یہی معنی ہیں تو پھر یہ اجتہاد حنفی مفتیان کرام کا روزمرہ کا معمول ہے اور زور شور سے جاری ہے جس کی بنیاد پر مفتیان کرام روزمرہ کے مسائل کا حل پیش کر رہے ہیں۔

مگر یہ واضح ہونا چاہیے کہ قیاس اور اجتہاد مطلق دو مختلف چیزیں ہیں کیونکہ قیاس میں غیر منصوص امر کا حکم معلوم کرنے کے لیے اس کی علت مؤثرہ تلاش کی جاتی ہے تاکہ کسی منصوص امر کی علت کے ساتھ اس کا اشتراک ثابت کر کے منصوص حکم کو اس غیر منصوص میں منتقل کیا جائے جبکہ اجتہاد میں اس کے برعکس معاملہ ہوتا ہے وہ یہ کہ کسی ایسے امر کی علت تلاش کی جائے جس کا حکم منصوص ہو مگر اس کی علت معلوم نہ ہو کیونکہ جب تک اس منصوص امر کی علت معلوم نہ ہو اس وقت تک کسی دوسرے امر کا اشتراک معلوم نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس منصوص حکم کو منتقل کیا جا سکتا

۵-۶ اجلی الاعلام، ص ۹، امام احمد رضا خاں بریلوی - فتاویٰ رضویہ، ص ۳۸۵: ج ۱؛ امام احمد رضا خاں بریلوی۔ رسم المفتی، ص ۶۵؛ امام ابن عابدین شامی۔

ہے اس لئے مجتہد اس منصوص الحکم میں حکم کی علت تلاش کرتا ہے تاکہ اس حکم میں کسی دوسرے امر کو اشتراک علت کی بناء پر شریک کیا جائے۔ قیاس میں جو عمل ہوتا ہے اس کو اصولِ اصطلاح میں تخریج المناط کہا جاتا ہے اور مجتہد جو عمل کرتا ہے اس کو تنقیح المناط کہا جاتا ہے۔ غرضیکہ مجتہد کا عمل پہلے ہوتا ہے جس کے نتیجے میں قیاس کو عمل میں لایا جاتا ہے، جبکہ قیاس کا عمل غیر مجتہد بھی کرسکتا ہے[۲۲]

اس کے باوجود اگر غلط فہمی باقی ہو تو پھر اس کا مطلب واضح ہے کہ یہ لوگ معاشرتی مسائل کا حل نہیں چاہتے بلکہ معاشرہ میں فساد وافتراق چاہتے ہیں کیونکہ نفسانی خواہشات کا بے لگام غلبہ معاشرہ کو تباہ کر دیتا ہے اسی لئے حالیہ دور کے مفکر اور فقیہ علامہ ابوزہرہ مصری نے اجتہادی ضرورت کے داعی ہونے کے باوجود مذکورہ بالا شرائط کو متفق علیہ طور پر لازمی قرار دیا ہے[۲۳] واللہ اعلم بالصواب۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَظِيمِ

[۲۲] الموافقات: ۹۵/۹۶: جلد ۴۔

[۲۳] تاریخ المذاہب الفقہیہ: ۱۰۰، ۱۰۱۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فقہ جعفری کی اساس و ہیئت اور اجتہاد

حضرت مولانا سید مرتضیٰ حسین صاحب صدر الافاضل

یہ بات سب جانتے ہیں کہ اسلام میں حاکمیت کا حق صرف اللہ کو ہے اور مسلمان صرف احکامِ خدا کی اطاعت کو دینی طور پر واجب جانتا ہے، غیر اللہ کی اطاعت حرام ہی نہیں، بلکہ کہیں کفر ہے کہیں نفاق ہے، کہیں عصیان و نافرمانی ہے۔ اللہ ہی خالق و مالک اور وہی حاکم و مولیٰ ہے، سورۂ الاعراف کی آیت نمبر ۵۴ ہے۔ الا لہ الخلق والامر تبارک اللہ رب العالمین ۰ (خلق و امر، اللہ کی خصوصیات و امتیازات ہی میں سے نہیں بلکہ صرف اور صرف اسی کے ساتھ مختص ہے۔ وہ رب العالمین ہے اور برکت والا ہے) حاکمیت الٰہیہ کی تفصیلات قرآن مجید میں موجود ہیں، مسلمان ان تمام تعلیمات کو تسلیم کرنے کے بعد کہتا ہے۔ لا الٰہ الا اللہ۔ کوئی معبود، کسی کلی یا جزوی اطاعت کے قابل نہیں، بلکہ کوئی کسی طرح کا معبود ہے ہی نہیں، معبود و قابل اطاعتِ کاملہ صرف وحدہٗ لاشریک "اللہ" ہے۔ سورۂ یوسف میں دو جگہ اور سورۂ الانعام میں واضح طور پر فرمایا۔ ان الحکم الا للہ، اور سورۂ انعام ہی کی آیت نمبر ۶۲ میں یہی بات دوسری تنبیہ و تاکید میں یوں آئی" الا لہ الحکم وھو اسرع الحاسبین "یاد رکھو، توجہ اور دھیان دو۔ حکم صرف اللہ ہی کا ہے اور وہ بہت جلد اور بہت تیزی سے حساب لینے والا ہے۔

اللہ نے اپنی حاکمیت کے قیام و دوام کے لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھیجا، اور قرآن مجید نازل کیا، اس لیے نہیں کہ وحی لوگوں کو سنا کر اور پیغامِ الٰہی پہنچا کر چلے آئیں، آپ کا فرضِ منصبی آیات سنانا، ضمیر و نفسیاتِ انسانی کو پاک بنانا، قرآن مجید کی تعلیم دینا اور حکمت سے آشنا کرانا تھا۔

لقد من اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلوا علیھم اٰیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین۔ (۱۶۴)

ترجمہ: یقیناً، اللہ نے مومنوں پر احسان کیا، کہ ان میں ایک رسول خود ان میں سے بھیجا، وہ ان کے سامنے اللہ کی آیتوں کی تلاوت فرماتا، انہیں پاکیزہ بناتا اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ اگرچہ وہ لوگ پہلے کھلی گمراہی میں تھے۔

محمد رسول اللہ ـــ کا مطلب ـــ محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فقط پیغام رساں ہونا نہیں بلکہ وہ اللہ کے آخری نمایندۂ خاص اور حکومتِ الٰہیہ کے سربراہ ہیں

انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ۔ (آیت ۱۰۵)

ترجمہ: ہم نے تم پر کتاب برحق نازل کی تاکہ تم لوگوں میں فیصلہ کرو، جو اللہ نے تمہیں دکھایا اس کی روشنی میں۔

امورِ حکومت بلکہ ہر معاملے میں آپ کی بات کو اپنی بات قرار دے کر نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات مبارک کو تمام بندوں سے بلند ترین، اور تقربِ خاص کی عظیم ترین منزل پر سرفراز فرمایا:

وما ینطق عن الھوٰی ان ھوا لّا وحی یوحٰی۔ (النجم: ۳)

بما وہ خواہش سے تو بات کرتا ہی نہیں اس کی بات تو فقط وہی وحی ہے جو اسے خدا کی طرف سے عطا ہوتی ہے۔

ہم سب کے بارے میں سورۃ النساء میں ایک کلیہ بتایا:

فلا وربك لا يؤمنون حتّٰى يحكموك فيما شجر بينهم

ثمّ لا يجدوا فى انفسهم حرجًا ممّا قضيت ويسلّموا

تسليمًا - (٦٥)

ترجمہ: تو، قسم ہے تیرے رب کی، جب تک وہ اپنے باہمی اختلافات میں تجھے اپنا حکم نہ مان لیں اور تیرے کئے ہوئے فیصلے پر تنگی دل محسوس نہ کریں اور کما حقہٗ اسے تسلیم نہ کریں اس وقت تک وہ مومن ہی نہیں ہو سکتے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ:

وما ارسلنا من رسولٍ الا ليطاع باذن الله - (النساء آیت ۶۴)

ترجمہ: اور ہم نے کسی رسول کو بھیجا ہی نہیں مگر اس لئے کہ حکمِ خدا سے اس کی فرمانبرداری کی جائے۔

ومن يطع الرّسول فقد اطاع الله -

ترجمہ: اور (اس) رسول کی جو بھی اطاعت کرتا ہے وہ اللہ کی اطاعت کرتا ہے۔

پھر حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تو اپنی آخری کتاب، اپنے کامل و اکمل دین اور اپنی حاکمیتِ مطلقہ کو نافذ و غالب بنانے کے لئے بھیجا۔

هو الّذى ارسل رسوله بالهدٰى ودين الحق ليظهره على الدين

كله ولو كره المشركون - (الصف - ۹)

ترجمہ: وہی ہے، جس نے اپنے اس رسول کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تا کہ وہ

تمام ادیان پر اسے غلبہ دے، خواہ مشرک اس بات کو ناپسند ہی کیوں نہ کریں۔

اور حکم عام دیا:

ان کنتم تحبّون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ۔ (آل عمران: ۳۱)

ترجمہ: اگر تم لوگ اللہ سے محبت کرتے ہو، تو میری (محمدؐ) کی اطاعت کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔

وما اٰتاکم الرّسول فخذوہ ومانہاکم عنہ فانتہوا۔ (الحشر: ۷)

ترجمہ: اور رسولؐ جو بھی تمہیں دیں وہ قبول کرو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ۔

اس کے بعد ہر فیصلے میں حکمِ خدا کے خلاف اور قرآنِ حکیم سے روگرداں رائے دینا، کفر و ظلم ہے، مسلمان کا طریقہ گردن جھکانا اور فرمانِ خدا بجالانا ہے۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٰئک ھم الکٰفرون۔ (المائدہ ۴۴)

ترجمہ: اور جس نے بھی اللہ کے نازل کردہ احکام کے خلاف فیصلہ کیا، وہ کافر لوگ ہیں۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٰئک ھم الظّٰلمون۔ (المائدہ: ۴۴)

ترجمہ: اللہ کے نازل کردہ (احکام) کے خلاف فیصلہ جس نے بھی کیا۔ وہ ظالم لوگ ہیں۔

اور اسی سلسلے کی یہ آیت بھی اصول و آئین کی حیثیت رکھتی ہے:

لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسّکم النار وما لکم من دون اللہ من اولیاء ثمّ لا تنصرون۔ (ھود ۱۱۳)

ترجمہ: جن لوگوں نے ظلم کیا، ان کی طرف نہ جھکو، پھر تم کو آتشِ جہنم پکڑ لے گی اور اللہ کے علاوہ تمہارے مددگار رہیں بھی نہیں۔

ان آیات سے کم از کم یہ بات ضرور معلوم ہوئی کہ غیر اسلامی افکار و فلسفہ اور قانون کی طرف جھکاؤ، اور غیر اللہ کے بنائے ہوئے قانون کی طرف استناد مسلمان

کا شیوہ نہیں۔ جب اُسے جامع اور کامل نظامِ حکمرانی مل چکا، جب اسے ہمہ جہانی فلسفۂ فکر و عمل دے دیا گیا، جب اس کے پاس بے عیب و خلل قانون موجود ہے، تو پھر غیر اللہ کی طرف جھکنا کیسا؟ اور غیر از رسول آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کسی کی بات ماننے کے لیے جواز کیا ہے؟ بلا شبہ انسان اور معاشرہ، ضروریات اور افکار کا پھیلاؤ دن بہ دن بڑھتا ہے احتیاجاتِ بشر روز افزوں ہیں۔ لیکن اسلام ان پر بند بھی تو نہیں باندھتا۔ اس نے ترقی سے کب روکا ہے وہ تو [نفس کو آفاق کی وسعتوں کا حامل جانتا اور ہر آن مطالعہ و مشاہدہ کی دعوت دیتا ہے۔ لیکن دُنیا کے کسی دانشور نے، دُنیا کے کسی نظام نے، دُنیا کے کسی منکر ربوبیت فلسفے نے بھی یہ نہیں کہا کہ آدم زاد شتر بے مہار ہے۔ جن لوگوں کی نظر مادی فلسفے پر مبنی نظامہائے زندگی و حکومت پر ہے وہ جانتے ہیں کہ اس نظام میں انسان کو لب کھولنے، اپنے دائرے سے باہر قدم نکالنے کا بھی حق حاصل نہیں۔

اسلام تا قیامت رہنے والا دین ہے، اس میں ہر تبدیلی کا خیر مقدم، ہر علمی اور سائنسی عمل کا جواز اور ہر قسم کی معلومات حاصل کرنے کی ہمت افزائی ہے۔ پذیرائی اجازت اور تشویق کے ساتھ، اصولوں کی نگہداشت اور قوانین کی پابندی نہ ہوتی تو نظام و فلسفہ باطل ہو جاتا دستور و قانون کی عمل داری برقرار رکھنے عجلت پسندی، لذت دوستی، اپنی بھلائی چاہنے اور دوسروں کے حقوق چھین لینے کی ہوس پر کڑی نظر رکھنے ہر شخص کے آقا بننے اور دوسروں کو غلام بنانے کی روک تھام کے لیے نظام عدل کو جاری رکھنے اور اللہ کی حکومت برقرار رکھنے کے لیے ــ تفقہ فی الدین، ــ دین فہمی ــ اور ــ اجتہاد کی اجازت دی۔ اور ماحول و ضروریات کی تبدیلی کے وقت صحیح فیصلہ کرنے اور نئے افتاد پر ہر چیلنج قبول کرنے بلکہ خود چیلنج کرنے کو ایک انجمن، ایک ٹیم، ایک گروہ اور ایک جماعت ماہرین کو ہمہ وقت تعلیم و تعلم کا پابند کیا۔ فہم دین اور دین شناسی کا عمل ایک لمحے کے لیے معطل نہیں ہو سکتا، پھر دین شناسی ایک ذات یا چند افراد کا نجی عمل نہیں بلکہ اس کی ذمہ داری اس علم کے ابلاغ، حکم کی ترویج اور قانون کا نفاذ

اجتماعی ذمہ داری ہے۔ سورۃ التوبہ کی آیت ۱۲۲ ہے۔

وماکان المؤمنون لینفروا کافۃ، فلولا نفر من کلّ
فرقۃ منهم طائفۃ لیتفقّهوا فی الدین ولینذروا قومهم
اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون۔

ترجمہ: مومنوں کے لیے یہ مناسب نہیں کہ سب کے سب جہاد کے لیے نکل پڑیں، ایسا کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک جماعت جہاد کے لیے جائے اور (بقیہ لوگ اس لیے رہ جائیں کہ) دین کی معلومات (دین شناسی) حاصل کریں اور جب (جانے والے) واپس آئیں ان کے پاس تو یہ اپنی قوم کو (محرمات اور برے کاموں سے) ڈرائیں تاکہ وہ بچتے (اور احتیاط کرتے) رہیں۔

جنگ جیسی ہنگامی حالت میں "تفقہ فی الدین" کی خاطر کچھ لوگوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں رہنا اور دین کو سمجھنا، پھر فوج کی واپسی پر انہیں امر ونہی، تعلیم وتنبیہ، سیاستِ ریاست کے معاملات اور قابل احتیاط امور سے متنبہ کرنا، اس آیت کا حکم ہے، اس سے اجتہاد کا رجحان اور مجتہد کا منصب معلوم ہوتا ہے، چونکہ ہادی امت، رسول اعظم، نبی خاتم حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ایک دن رفیق اعلیٰ کے پاس جانا تھا اس لیے اپنے تعلیمات کی علمی اور عملی توضیح وتشریح کے لیے، شریعت کو تحریف وتخریب سے بچانے کے لیے ایک ذمہ دار فرد، ایک تربیت یافتہ شخص یعنی اپنا خصوصی ترجمان، اپنی فکر وروح کا متبادل امت کی نگرانی کے لیے چھوڑنا چاہیے تھا۔ اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "فاطمۃ بضعۃ منی۔" یا علی انت منّی وانا منک۔ اور امام حسنؑ کے لیے فرمایا: هٰذا منّی ــــ امام حسینؑ کے لیے ہے "حسین منّی وانا من الحسین۔" لہٰذا ہم ان حضرات

کو نمایندۂ سُنّت جانتے اور عین سنّت مانتے ہیں۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اسلامی قانون مستمر وجاری ہے، کائناتی تغیرات اور معاشرتی عروج و زوال سے پیدا ہونے والے مسائل کے لیے قانون کے قطعی اصول موجود ہیں جن کی بنیاد پر حلِ مسائل ہر لمحے کی ضرورت ہے، لہٰذا اجتہاد زندہ اور اس کا عمل مسلسل ہے، اس عمل کے بنیادی مآخذ اور ان سے استنتاج کی نوعیت کا تعارف یہ ہے:

ماخذ، تعارف وحدود

کتاب: قرآن مجید، بلاشک وشبہ احکامِ خدا کا پہلا سرچشمہ اور اولین مآخذ اور کتابِ خدا ہے علماء کے اندازے میں تقریباً چھ سو آیتیں احکام پر مشتمل ہیں، فقہاء نے ان آیتوں کی تفسیرِ فقہی لکھی ہے، مشہور کتابوں میں، قطب الدین، ابوالحسن، سعید بن ہبۃ اللہ راوندی (م ۵۷۳ھ) کی "فقہ القرآن" اور فاضل مقداد سیوری کی کنز العرفان اور مقدس اردبیلی ملا احمد بن محمد المتوفی ۹۹۳) کی "آیات الاحکام" قابلِ توجہ ہیں۔ تمام فقہا استنباطِ احکام اور دلائلِ فتویٰ میں قرآن کو سب سے پہلے دیکھتے اور اس سے رجوع کرتے ہیں۔

سنّت: گفتار و کردار، عمل و تائیدِ معصوم — یعنی اگر یہ ثابت ہو جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کوئی حکم دیا، یا کوئی عمل معین انداز سے کیا یا لوگوں نے کوئی کام انجام دیا اور حضور نے اس پر روکا ٹوکا نہیں بلکہ بظاہر اس پر راضی رہے، تو یہ بات ہر مسلمان کے لیے حجت اور حکمِ قطعی کی حیثیت رکھتی ہے۔

سنّت کے تین مراحل ہیں:۔

(الف) قول وفعل وتقریر (تصدیق وتائید) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

(ب) نقلِ قول وفعل وتقریر رسولؐ اللہ از معصومۂ ائمۂ اہل بیت علیہم السلام۔

(ج) قول وفعل وتقریرِ معصومینؑ۔

پہلی صورت، بلا اختلاف سند ہے، قرآن مجید کے واضح حکم اور احادیث وعملِ صحابہ و

اہل بیتؑ اس پر دلیل ہے۔

دوسری صورت بھی عموماً تسلیم کی گئی ہے۔

تیسری صورت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور حضرت فاطمہ زہراؑ نیز ائمہ اثنا عشر علیہم السلام کی حدیث؛ تو قرآن و حدیثِ نبی خاتم صلی اللہ علیہ السلام سے ان کا واجب الاتباع ہونا ثابت ہے۔

یا ایھا الذین اٰمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم۔۔۔ (النساء: ۵۹)

ترجمہ: ایمان لانے والو، اللہ کی اطاعت کرو اور اطاعت کرو رسولؐ اور اولی الامر کی جو تم میں سے ہیں۔۔۔۔۔۔

آیت میں چونکہ اولی الامر کی اطاعت کا حکم ضمنِ اطاعت رسولؐ میں موجود ہے۔ شیعوں کے نزدیک اولی الامر معصوم اور منصوص من اللہ ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے یہ لوگ ثانیِ رسولؐ، ترجمانِ نبی اور واضح طور پر واجب الاتباع ہیں، مزید تشریح اس حدیث سے ہوتی ہے، جسے حضرت زید بن ارقم نے آنحضرتؐ سے بایں الفاظ روایت کی ہے۔

انی ترکت فیکم ما ان تمسکتم بہ لن تضلوا بعدی؛ کتاب اللہ حبل ممدود من السماء الی الارض و عترتی اھل بیتی: ولن یفترقا حتی یردا علی الحوض فانظروا کیف تخلفونی فیھما۔

ترجمہ: میں نے تم میں چھوڑی وہ چیز کہ اگر تم اس سے وابستہ رہے تو میرے بعد ہرگز گمراہ نہ ہوگے، اللہ کی کتاب آسمان سے زمین کی طرف ایک لمبی رسّی ہے اور میری عترت میرے اہل بیت اور یہ دونوں ہرگز جدا نہ ہوں گے حتیٰ کہ دونوں میرے پاس حوض کوثر

پر آئیں گے۔ دیکھو ان دونوں کے ساتھ میرے بعد تم کیسا سلوک کرتے ہو۔

جناب زید بن ثابت کی روایت ان لفظوں میں ہے۔

"اِنّی تارك فیكم خلیفتین۔ " اور بالفاظِ روایتِ ابی سعید الخدری آنحضرت نے فرمایا " انی تارك فیكم الثقلین" متعدد آیات و احادیث کی طرح ان دونوں سندوں سے درج ذیل نتیجے نکلتے ہیں:

الف۔ آئمہ اہل بیت کی عصمت، کیونکہ وہ قرآن مجید کے ساتھی ہیں اور دونوں میں جدائی ممکن نہیں۔

ب۔ قرآن کی طرح ائمہ اہل بیت علیہم السلام سے تمسک واجب ہے۔ ان کی بات سچی اور ان کا کام قرآن کا ترجمان ہے، ان کے تعلیمات پر عمل فرض ہے، لہٰذا ان کے الفاظ یا قرآن سے مربوط ہیں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے۔ خود ائمہ علیہم السلام نے بھی یہی فرمایا ہے:

"امام جعفر صادق علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: میری حدیث میرے والد کی حدیث ہے اور میرے والد کی حدیث میرے جدّ بزرگوار کی حدیث، ان کی حدیث امام حسینؑ کی حدیث، امام حسینؑ کی حدیث امیرالمومنینؑ کی حدیث اور انکی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث ہے اور حضورؐ کی حدیث خداوند عالم کی بات ہے۔"

(الاصول الکافی جلد ۱ باب روایۃ الکتب)

سنّت، مسلسل سند اور راویوں کے ذریعے ہم تک پہنچی اور ہم احکام میں بے چوں وچرا ان روایتوں پر مکمل اعتماد کرتے ہیں جو قطعی اور متواتر ہوں۔ ظنّی خبر یعنی "خبرِ واحد" حجّت ہے یا نہیں؟ خبر واحد سے حکمِ خدا اور رسولؐ ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں؟

یہ ایک بحث طلب بات ہے ، ہمارے علماء کا طریق کار یہ ہے کہ وہ حدیثِ صحیح و مؤثق پر بھروسہ کرتے ہیں۔ حدیث کے بہت سے مجموعے مآخذ و مصدر کے طور پر موجود ہیں۔ ہر روایت راوی کی انفرادی صفات اور متن کی ساخت کے لحاظ سے چھانی پھٹکی اور کسوٹی پر کسی جاتی ہے۔ فقیہ کے لئے ضروری و لازم ہے کہ وہ فنِ درایت و علم رجال سے کما حقہ واقف ہو، اور حدیث پر عبور رکھتا ہو۔

فہم قرآن کی طرح فہم حدیث بھی انتہائی نازک و دشوار ہے، فہم قرآن مجید کے لئے لغت و معانی و بیان، صرف و نحو جیسے مقدماتی علوم سے گذرنا پڑتا ہے اس کے بعد چند دوسرے مقدمات کا اضافہ مطالعۂ حدیث کے سلئے ناگزیر ہے۔ درایت و روایت، رجال و سند پر نظر کے بعد۔ الکافی، من لا یحضرہ الفقیہ، تہذیب الاحکام، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، اور وسائل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعہ" مصادرِ مہمہ کے طور پر استعمال کئے جاتے ہیں۔ یہ حدیث کے مجموعے اور سنّت کے جوامع فقیہہ مانے گئے ہیں۔ لیکن مجتہد انہیں پر اکتفا نہیں کرتا۔ وہ ہر وقت حدیث کی تلاش اور ان پر بحث و نظر کرتا رہتا ہے، موضوع، مسائل اور دلائل کی جستجو اس کا منصب ہے۔

اجماع ، قرآن و سنّت کے بعد فتوے کا تیسرا ماخذ اور اصول فقہ میں تیسری دلیل شرعی اجماع ہے۔ چونکہ حقِ تشریع صرف اللہ کو ہے، تشریح و تعیینِ احکام رسول کا کام ہے ، اس لئے ایک شخص کوئی ذاتی فیصلہ کرے یا قوم مل کر اتفاق رائے کرلے۔ دونوں طرح حلالِ خدا حرام اور حرامِ خدا حلال نہیں ہو سکتے، اور کسی طرح قانون خدا پر بالادستی حاصل نہیں کی جا سکتی ، قرآن و سنّت کے مقابلے میں حکم کا سوال ہی نہیں، البتہ جہاں ہمیں حکمِ مسئلہ کتاب و سنّت سے نہ ملے وہاں کلیاتِ کتاب و سنّت دستگیری کرتے

ہیں، اس زاویے سے کتاب و سنّت سے سند نہ ملے تو "علماء اسلام کا ایسا اتفاق جس سے شارع اسلام کی تائید کا انکشاف ہوتا ہو"، علماء اعلام کا ایسا اتفاق ممکن ہی اس وقت ہو گا جب نبی یا امام کا اشارہ ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اجماع بے سود، ہمارے فقہاء و اصولیین نے اس کے وقوع و عدم وقوع، امکان و عدم امکان اور اقسام پر طویل اور نتیجہ خیز بحث کی ہے، اساسِ قبول استناد الی المعصوم ہی ہے، اور

الف: اجماع علماء وہی حجت ہے جو پیغمبر یا امام کے زمانے میں ہوا ہو۔ اگر ہمارے زمانے میں کسی مسئلہ پر اجماع ہو جائے تو بعد والوں کے لئے حجّت نہیں ہو گا۔

ب: اجماع بحیثیت اتفاقِ آراء علماء حجت نہیں، اس کی حجّیت کاشفِ قولِ نبی و امام کی بنیاد پر ہے۔

عقل: فقہی مسائل کو حل کرنے اور حکم خدا اور رسول معلوم کرنے کا چوتھا ذریعہ عقل ہے۔ لیکن عقلِ سادہ کار، عقلِ ہوس پیشہ اور عقلِ عام و عوام کے بجائے عقلِ تربیت یافتہ، عقلِ پختہ کارِ علوم قرآن و حدیث، وہ عقل جو قرآن و سنّت میں زیر نظر ہے وہ عقل جس کی تعریف خدا اور رسول نے کی ہے، جسے نزاکتوں کا احساس اور بندگی کا ادراک تام ہو جو حسن و قبحِ اشیاء میں مسلکِ معصومین کو مانتی اور جبر و اختیار میں راہِ حق پر چلتی ہو، جو کتاب و سنّت کے زیر اثر رہ کر خود انہی دو سندوں سے کلیات و اصول مانگ کر جزئیات کی تطبیق کرے اسی پسِ منظر میں "دلیل عقلی" کی تعریف یہ ہے: (بالفاظ محمد تقی الحکیم)

"حکم عقلی یوصل بہ الی الحکم الشرعی وینتقل من العلم بالحکم الی العلم بالحکم الشرعی"

(الاصول العامہ للفقہ المقارن ص ۲۸۰)

اور ڈاکٹر رشدی کے الفاظ میں:

" والدلیل العقلی ہو عبارة عن کل حکم للعقل یوجب القطع بالحکم الشرعی او کل حکم عقلی یتوصل بصحیح النظر فیہ الی حکمٍ شرعی"

(العقل عند الشیعة الامامیہ ص ۲۲۴)

بالفاظ: شہید مرتضیٰ مطہری:

" اگر در موردی عقل یک حکم قطعی داشت، آن حکم بہ حکم این کہ قطعی و یقینی است حجت است" (آشنائی با علوم اسلامی، اصول فقہ، فقہ ص ۱۶)

یعنی: وہ حکمِ عقل جس سے حکم شرع کے بارے میں قطع ویقین کامل حاصل ہو۔ یا ہر وہ حکم عقلی جو صحیح بحث ونظر کے ذریعے حکم شرعی و علمِ حکم شرعی تک پہنچائے حجت ہے ظاہر ہے کہ عقل معطل نہیں ہے، اصولِ دین عقل سے مانے جاتے ہیں اور فہمِ معانیِ کتاب وسنّت عقل پر موقوف ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ فقہ میں عقل کو دخل دینے سے روکا جائے۔ جس طرح ہر علم وفن میں اختیاراتِ عقل محدود ہیں، اسی طرح فقہ میں استدلال و برہانِ عقلی سے یہ معلوم کرتے ہیں کہ فلاں مقام پر حکمِ وجوب ہے یا حکم تحریم۔ یا فلاں حکم کیونکر ہے اور کیونکر نہیں ہے۔

علمِ اصول فقہ میں عقل سے مربوط اصول دو حصوں میں بانٹے گئے ہیں:

۱۔ فلسفۂ احکام: یعنی " ملاکات و مناطاتِ احکام"

۲۔ لوازمِ احکام: یعنی ایک حکم اور کچھ عمل اصل حکم کی تعمیل سے پہلے یا بعد انجام دینے کا عقل مطالبہ کرتی ہے۔

۱۔ چونکہ شیعوں کے نزدیک احکامِ شرعی تابعِ سلسلۂ مصالح و مفاسد ہیں اور واقع میں ہر حکمِ شرعی ایک لازم الاستیفا مصلحت پر مبنی ہے۔ اور ہر نہیِ شرعی ایک مفسدۂ لازم الاحتراز کی خبر دیتی ہے۔ انسانی سعادت کے لئے اللہ نے حقیقی مصلحتوں کا ایک سلسلہ واجب یا مستحب قرار دیا۔ اور ایک سلسلہ مفاسد سے دُور رکھنے کے لئے حرام و مکروہ قرار دیا ہے۔ اگر وہ مصالح و مفاسد حقیقی نہ ہوتے تو امر و نہی بھی نہ ہوتی، امر و نہی کی اصل حکمت اگر انسان کو معلوم ہو جائے تو ہر عاقل شخص اس کے بارے میں وہی حکم دے جو شریعت میں دیا گیا ہے۔

علما، کلام و اصول دونوں کہتے ہیں، چونکہ احکامِ شرعی حکمت و مصلحت و مفسدہ کے تابع ہیں، خواہ ان کا تعلق جسم سے ہو جان سے، فرد سے ہو یا معاشرے سے حیاتِ باقی سے ہو یا زندگیِ فانی سے، لہٰذا جہاں وہ حکمت ہو گی وہاں اُسی کی بنیاد پر حکم بھی ہو گا؛ جہاں وہ حکمتیں نہ ہوں گی وہاں احکامِ شرعی بھی نہ ہوں گے۔

فرض کیجئے کہ ایک مورد ایسا ہے جہاں نقلی (کتاب و سنّت کی) دلیل موجود نہیں اور حکمِ شرعی معلوم کرنا ہے، اس موقع پر عقل سے رجوع کریں گے عقل جب مصالح مفاسد اور مورد (مسئلہ و پیش آمد) میں ایک حکمت دریافت کر لیتی ہے، تو ہم ایک دلیل عقلی قائم کریں گے۔

۱ - : فلاں مسئلہ میں فلاں لازم الاستیفا مصلحت موجود ہے۔ (صغریٰ)

ب : جہاں مصلحتِ لازم الاستیفا موجود ہوتی ہے، شارع وہاں خاموش نہیں رہتا اور اسے حاصل کرنے کا حکم دیتا ہے۔ (کبریٰ)

ج : لہٰذا مسئلہ زیرِ نظر میں امر موجود ہے۔ (نتیجہ)

مثلاً، شارع کے زمانے میں افیون کی عادت نہ تھی اس کا استعمال معلوم نہ ہوا تھا، ہمارے پاس ادلۂ نقلیہ موجود نہیں ہیں۔ لیکن مشاہدہ سے عقلی و تجرباتی طور پر اس کے مفاسد معلوم ہو چکے ہیں دوسرے لفظوں میں ہمارے علم و عقل نے ایک "ملاک" یعنی مفسدۂ لازم الاحتراز دریافت کر لیا ہے۔ یعنی انسان کے لئے جو شے مضر اور مفسدہ ہو شرعی طور پر وہ حرام ہے۔ لہٰذا مجتہد افیون نوشی کو حرام قرار دے گا۔

اگر سگریٹ کے لئے ثابت ہو جائے کہ سرطان پیدا کرتی ہے تو مجتہد حکمِ عقل کی بناء پر سگریٹ کی حرمت کا فتویٰ دے سکتا ہے۔ لیکن یہ حکم اس کا ذاتی حکم نہیں ہوگا۔ بلکہ حکمِ شارع ہوگا۔

شرط یہی ہے کہ عقل مصلحتِ لازم الاستیفا یا مفسدۂ لازم الاحتراز قطعی و یقینی طور پر معلوم کرے۔ اور "ملاک" و "مناط" میں شک و شبہ محسوس نہ کرے۔ اگر ظن و تخمین، ظن و خیال ہو تو وہ مقامِ قیاس ہے محلِ حکمِ عقل نہیں اور شیعہ ایسے مسئلہ میں ایسی دلیل کو دلیل نہیں مانتے۔

جس طرح مناطِ حکم و مصلحت معلوم کر کے حکم دریافت کیا جاتا ہے اسی طرح حکم دیکھ کر مصلحت کا یقین کیا جاتا ہے۔ اور عقل حکم کرتی ہے کہ اگر حکمت نہ ہوتی تو فلاں چیز حرام اور فلاں عمل واجب نہ ہوتا۔ حکمِ شرعی مصلحت یا مفسدہ کا انکشاف کرتا ہے خواہ اس کی تہہ کو نہ پہنچ سکیں۔

۲۔ استعمالِ دلیلِ عقلی کے مسائل و احکام کا دوسرا حصّہ "لوازمِ احکام" ہے، یعنی حاکمِ عاقل جو حکم دیتا ہے اس کی بجا آوری کے لئے لوازم کا مہیا کرنا عقلی طور پر واجب ہے۔ حج واجب کیا گیا، شارع نے اس سلسلے میں پاسپورٹ، ویزے، ٹکٹ، راستے، ٹیکے، کرنسی کی تبدیلی کے لئے الگ الگ حکم نہیں دیئے۔ مگر شارع کی اطاعت

تسلیم کرنے والی عقل بطور قطع حکم دیتی ہے کہ مندرجہ بالا لوازم و مقدمات کا حکم بھی پہلے حکم کے ضمن میں ہوگا، یہ کام بھی عقل کا ہے کہ اصل حکم کے لوازم کا تعین کرے کہ فلاں چیز لوازم میں ہے، یا نہیں؟ واجب میں لوازم کا حکم کیا ہے؟ حرام میں لوازم و مقدمات کا حکم کیا ہے؟ مقدمہ واجب، واجب اور مقدمہ حرام، حرام ہے یا نہیں؟

ایک اور مسئلہ دیکھئے: انسان بیک وقت دو متضاد کام نہیں کرسکتا، مثلاً نماز صبح اور تطہیرِ مسجد۔ نماز بھی واجب اور معلوم شدہ نجس مسجد کی تطہیر بھی واجب اور وقت اتنا ہے کہ ایک کام ہی کرسکتا ہے بلکہ ایک کام مستلزمِ ترکِ دیگر ہے، اللہٰذا، عقل فیصلہ کرے گی کہ امرِ شیٔ مستلزمِ نہی ضد ہے یا نہیں؟ اور ایک کا حکم اضداد کے لئے نہی کا حکم چاہتا ہے یا نہیں؟

تیسرا مورد: دو واجب بجالانا ہیں، اور دونوں ایک وقت میں ادا نہیں ہوسکتے تاہم مجبور ہیں کہ دو میں سے ایک بجالائیں، اس صورت میں اگر ایک اہم ہے اور دوسرا واجب اہم تر، تو کس کا انتخاب اور کس پر عمل کیا جائے؟ اور اہم تر سے تکلیف متعلق ہونے کی صورت میں اہم کی تکلیف ساقط ہو جائے گی؟ یا سقوطِ تکلیف بہ اہم اس وقت ہے جب اہم تر کو بجالانے میں مصروف ہو جائیں؟ اس بحثِ عقلی سے ایک اور اساسی مسئلہ وابستہ ہے کہ اگر ہم دونوں واجب بجا نہ لائے تو دو گناہ ہوئے یا ایک گناہ کیا، مثلاً دو شخص ڈوب رہے ہیں، ہم دونوں کو نہیں بچا سکتے، ایک کا بچانا ممکن ہے۔ ایک متقی خدا ترس ہے، دوسرا فاسق و موذی، دونوں کی جان محترم ہے۔ اب مومن و متقی اور خدمت گذارِ خلق کو بچائیں کہ اس سے پاس پڑوسیوں کو فائدے پہنچتے ہیں، یا دوسرے کو؟ ایک اہم اور دوسرا اہم تر ہے۔

اگر غفلت برتی اور دونوں ڈوب گئے تو دو خون کیے یا ایک مومن کی جان ضائع ہونے کا جرم لکھا جائے گا اور دوسرے شخص کی ہلاکت میں مقصر نہ قرار پائیں گے؟

چوتھا مسئلہ: ایک کام دو مختلف زاویوں سے واجب بھی ہو سکتا ہے اور حرام بھی، یا نہیں؟ جب کہ ایک عمل ایک جہت اور ایک زاویے سے حرام و واجب نہیں ہو سکتا مسلم ہے۔ مثلاً: مالِ غیر میں بغیر اجازت تصرف اس حیثیت سے کہ مالِ غیر ہے حرام و واجب دونوں ہو، ممکن نہیں۔ لیکن ایک صورت اور بھی ہے، جیسے نماز پڑھنا واجب ہے لیکن یہ نماز غیر آدمی کی زمین پر بغیر اجازت، تصرّفِ مالِ غیر کی حیثیت سے حرام ہے یا نہیں؟ ابھی یہ بات زیر بحث نہیں کہ شارع نے جائے نماز کے مباح ہونے کی شرط لگائی۔ زاویۂ بحث نماز اور تصرف در مالِ غیر ہی ہے۔

ان چاروں مسائل میں فقہاء نے بڑی دقیق بحث کی ہے اور ان کے لیے جو عقلی کلیات و مباحث ہیں ان کا مختصر حوالہ یہ ہے۔ مسئلہ اوّل کا تعلق "مقدمہ واجب" سے ہے۔ دوسرے مسئلہ کا تعلق ہے کلیۂ "امر شی مقتضی نہی عن الضد۔" سے ہے تیسرا مسئلہ بحث "ترتب" کے ذیل میں آتا ہے اور چوتھا مسئلہ "اجتماع امر و نہی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا پوری بحث "اصولِ استنباط" کہلاتی ہے اور فقیہ کی مہارت اور قوتِ اجتہاد یہاں معلوم ہوتی۔ یاد رہے کہ اصولِ استنباط مجموعی طور پر دو طرح کے ہیں۔

نقل: کتاب و سنت و اجماع اور عقل جس میں صرف عقلی کلیات و مباحث داخل ہیں۔ استنباطِ حکم کی دوسری شاخ اصولِ عملیہ ہیں۔

فقیہ استنباطِ حکم شرعی میں ادلّہ اربعہ سے رجوع کر کے اکثر و بیشتر تکلیف شرعی معلوم کر لیتا ہے، لیکن کبھی حکم خدا معلوم کرنے میں ناکام بھی رہتا ہے۔ آخر ہی صورت میں اسے کیا کرنا چاہیے؟ آیا شارع اور عقل یا دونوں نے اس کی تکلیف حقیقت و واقعہ میں متعین کی ہے یا نہیں؟ اگر

تکلیف متعین کی ہے تو وہ کیا ہے ؟

شریعتِ اسلامیہ کے کامل و مکمل اور ابد تک رہنے کا ثبوت یہ ہے کہ شارع نے ایسے قواعد و ضوابط متعین کئے جو ہر مرحلے میں رہنمائی کرتے ہیں اور جواب دیتے ہیں کہ ہاں، فریضہ معیّن ہے۔ کچھ ایسے مواقع ہیں جہاں عقل بھی حکم شرع کی تائید کرتی ہے، یعنی مستقل حکمِ عقل عین حکم شرع ہوتا ہے اور کہیں عقل خود ساکت اور تابع شرع ہوتی ہے۔ وہ قواعد و ضوابط و دستور جو مذکورۂ بالا مقامات پر رہنما اصول کا کام دیتے ہیں، چار ہیں :

۱۔ **اصلِ برأتِ ذمّہ :** یعنی اصولاً ہمارا ذمّہ آزاد ہے اور ہم پر کوئی فرض عائد نہیں ہے۔

۲۔ **اصلِ احتیاط :** یعنی اصولاً ہم وہ عمل کریں جو حکم واقعی و نفس الامری کے مطابق انجام پائے۔

۳۔ **اصلِ تخییر :** یعنی اصولاً مکلف دو تکلیفوں کے وقت کسی ایک کو اختیار کرنے میں آزاد ہے۔

۴۔ **اصلِ استصحاب :** یعنی اصل یہ ہے کہ جو پہلے تھا وہی حالت باقی ہے اور اس کے خلاف کوئی حالت طاری نہیں ہوئی۔

ان میں سے قاعدۂ "استصحاب" خالص شرعی ہے اور باقی تین اصول عقلی ہیں لیکن شرعاً ان کی تائید موجود ہے۔ استصحاب کے بارے میں متعدد احادیث معتبرہ میں سے ایک حدیث ہے "لا تنقض اليقين بالشك" یقین شک سے باطل نہیں ہوتا۔ اصلِ برأت کے لئے متعدد اخبار میں سے ایک حدیث ہے :

" رُفِعَ عن اُمتی تسعة : ما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما استكرهوا

علیہ، وما اضطروا الیہ، والخطاء، والنسیان، والطیرۃ، والحسد، والوسوسۃ فی التفکر فی الخلق"۔

ترجمہ: میری اُمت سے نو چیزیں اٹھالی گئی ہیں، جو نہیں جانتے، جس کی طاقت نہیں رکھتے، جس پہ مجبور کردیا ہو، جس کے لئے مجبور ہو گئے ہوں، خطا، نسیان، فال، حسد، تخلیق پر فکر میں وسوسہ۔

اس حدیث میں بحثِ مفصل اپنی جگہ ہے، اس موقع پر استدلال "مالا یعلمون" سے ہے کہ اس سے "اصل برأت ذمہ" ثابت ہوتی ہے یا نہیں؟

اصول اربعہ کا اطلاق کیونکر اور کہاں ہوتا ہے؟ بڑی تفصیل طلب بات ہے ہم ایک سادہ سی مثال شہید مطہری کی کتاب سے نقل کرتے ہیں:

الف: ایک بچے نے زمانۂ شیرخواری میں دایہ کے پستان سے کئی مرتبہ دودھ پیا، یہ بچہ جوان ہوا اور اس کی خواہش ہے کہ اس دایہ کی لڑکی سے عقد کرے۔ صورت یہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ اس لڑکے نے دایہ کا دودھ لگاتار پندرہ مرتبہ پیا ہے یا ایک شب و روز یا اس قدر پیا ہے جس سے اس کا گوشت بنا ہو، جیسا کہ منصوص ہے یا یہ شرط پوری نہیں ہوئی؟ اس محل پر "اصل استصحاب" جاری کریں گے۔ کیونکہ اس کے فرزند رضاعی ہونے میں شک ہے، اصل استصحاب کا مطلب یہ ہوگا کہ اس صورت حال سے پہلے وہ عورت اس کی رضاعی ماں نہ تھی لہٰذا وہی حالت اب بھی باقی ہے، شک کا اعتبار نہیں۔

ب: وضو کیا، اونگھ آگئی، شک یہ ہے کہ نیند آئی یا نہیں؟ (نیند آئی تو وضو ٹوٹ گیا) اس موقع پر دلیل استصحاب کے ذریعہ شک سے پہلے کی حالت یعنی وضو کا حکم برقرار رکھا جائے گا۔

ج: دوا کی شیشی ہے، شک ہے کہ اس میں الکحل ہے یا نہیں؟ تو اصل برأت ذمہ ہے۔

د: دو شیشیاں رکھی ہیں اور علم اجمالی ہے کہ ان میں سے ایک میں الکحل ہے۔ اصل احتیاط جاری ہوگی اور دونوں کا استعمال نہیں کیا جانا چاہیئے۔

ہ: ایسی جگہ پہنچے جہاں خطرہ ہی خطرہ ہے، سامنے دو راستے ہیں، جہاں موجود ہیں وہاں ٹھہرنے میں جان کا خطرہ آگے بڑھیں تو ایک راستہ محفوظ، دوسرا غیر محفوظ، مگر محفوظ راستہ متعین نہیں، اب کیا حکم ہے؟ ٹھہرنے میں جان کا خطرہ اور حفظ جان واجب ہے، دوسری طرف راستہ میں خطرہ اور جان کو خطرے میں ڈالنا حرام۔ دو محذور ہیں تکلیف شرعی معلوم نہیں، اصل اختیار ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

امام ابوحنیفہؒ اور اُن کے اجتہاد کا طریق کار

ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی شعبۂ اسلامیات، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

چودھویں صدی ہجری مسلمانوں کے عروج و انحطاط کی مختلف داستانوں کو سمیٹے ہوئے رخصت ہو چکی ہے۔ اور پندرھویں صدی ہجری کی تقریبات پورے عالم اسلام میں بڑے جوش و خروش سے منائی جارہی ہیں۔ الحمد للہ کہ چودھویں صدی میں پورے عالم اسلام میں بیداری کی جو لہر اٹھی ہے۔ اور اغیار کے مسلسل ظلم و ستم پر مسلمانانِ عالم میں جو ردِ عمل پیدا ہوا ہے۔ اس سے ایک خوشگوار رجحان کو بڑی تقویت ملی ہے۔ کہ اغیار کے افکار پر انحصار کرنے کی بجائے انسانی زندگی کے تمام گوشوں میں کتاب و سنت سے براہِ راست رہنمائی حاصل کی جائے۔ اس وقت عالم اسلام بے شمار مسائل سے دوچار ہے۔ ان میں تجارت صنعت، زراعت اور آجر و اجیر کے باہمی روابط اور مفادات کے مسائل بھی ہیں۔ سیاست معیشت اور معاشرت کے مسائل بھی ہیں۔ تعلیم و تربیت اور ثقافت کے مسائل بھی ہیں، جن میں فقہ و قانون، عدالتی طریق کار اور عدل و انصاف کے نظام کو مؤثر طور پر فعال بنانے، قوانین کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے اور ان کے مؤثر نفاذ کے مسائل کو بنیادی اہمیت حاصل ہے[1]

---

[1] حال ہی میں ۲۲ اگست ۱۹۸۰ء اسلام آباد میں علماء کنونشن اسی مقصد کے لیے بلایا گیا تھا جس کی صدارت خود صدرِ مملکت نے فرمائی تھی۔

فطری طور پر ذہنوں میں یہ سوال اُبھرتا ہے کہ وہ اَن گنت مسائل جو کافی حد تک جدید تہذیب و تمدن اور مغربی افکار و نظریات کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں، کیا ان کا واقعی کوئی حل موجود بھی ہے یا نہیں۔

اگر ہم اس سوال کا جواب تاریخ کے آئینے میں دیکھیں۔ تو ہمیں واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور قدسی کے موقع پر اس وقت کی موجود دُنیا میں نظامہائے حیات بالکل مختلف تھے۔ صاحب قرآن صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہدایتِ ربانی کے بجوڑا در صحیفۂ فطرت قرآن کریم کی روشن تعلیمات سے اور اپنے حُسنِ عمل سے، عقائد و افکار، معاشرت، معیشت، قانون و سیاست، تعلیم و تربیت غرضیکہ ہر شعبۂ حیات میں جو تاریخی اور مثالی، عظیم انقلاب برپا کیا۔ وہ کسی بھی صاحبِ علم و دانش سے مخفی نہیں۔ اغیار بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی عظیم کامیابی کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکے۔ کہ محمد کریم علیہ الصّلوٰۃ والسّلام رُوحانی اعتبار سے بھی اور دنیوی اعتبار سے بھی، پوری تاریخ عالم میں سب سے کامیاب ترین شخصیت ہیں۔ چنانچہ " HART " کے اپنے الفاظ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان الفاظ میں ہدیہ تحسین پیش کیا گیا ہے۔

"My choice of Muhammad to lead the list of the world's most influential persons may surprise some readers and may be questioned by others, but he was the only man in history who was supremely successful on both the religious and secular levels" 2

---

2. Micheal H. Harl :- The 100-A ranking of the most influential persons in history New York 1978 p. 33

اس تمہید سے مقصود یہ ہے کہ قرآن حکیم اور سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں جو رہنما اور زریں اصول موجود ہیں۔ وہ قیامت تک آنے والی نسل انسانی کے لیے ہر شعبۂ حیات میں کامل رہنمائی کے لیے کافی و وافی ہیں۔ ہاں زمانے کی گردش، مختلف تہذیبوں اور تمدنوں کے امتزاج یا تصادم سے نئے ابھرنے والے مسائل کو حل کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودہ طریق کے مطابق اجتہاد سے کام لینا ہوگا۔ علامہ خضری نے اپنی کتاب "تاریخ التشریع الاسلامی" میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی اجتہادات کی مختلف مثالیں پیش کی ہیں[1]۔

احادیث کے معتبر و مستند مجموعوں میں بکثرت ایسی روایات ملتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف ذاتی اجتہاد سے کسی ایک مسئلے کو واضح فرمایا۔ بلکہ علت و معلول کے باہمی ربط اور اُن وجوہ و اسباب کی نشاندھی بھی فرمادی جو اس مسئلے میں اجتہاد کی بنیاد و اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ شواہد بھی موجود ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو عہدِ نبوی میں اجتہاد کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ ان میں جلیل القدر صحابی خلیفۂ راشد حضرت ابوبکر صدیقؓ کا نام سرِ فہرست ہے۔ اور بقول ڈاکٹر حمید اللہ:

"رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں ان کو مدینہ میں مفتی مقرر فرمایا تھا کہ جس کسی کو کسی مسئلہ کے متعلق قانون اسلام دریافت کرنا ہو۔ عام طور سے انہیں سے رجوع کریں۔ اور یہ واحد شخص ہیں۔ جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں فتویٰ دیتے تھے[2]۔

---

[1] الشیخ محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی۔ طبع مصر ۱۹۶۰ء صفحہ ۲۶ تا ۲۹۔

[2] ڈاکٹر حمید اللہ: امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، کراچی 'N.D' صفحہ نمبر ۱۳۔

علاوہ ازیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جلیل القدر صحابی اور خلیفہ راشد حضرت علیؓ کو نہ صرف یہ کہ اجتہاد اور قضا کی اجازت مرحمت فرمائی۔ بلکہ قضا کے اصول بھی بتائے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کی خود اپنی روایت ہے۔

"بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن قاضیاً،
فقلت: یا رسول اللہ! ترسلنی وانا صغیر السن ولا علم لی
بالقضاء؟ فقال: ان اللہ سیھدی قلبك ویثبت لسانك،
اذا تقاضی الیك رجلان، فلا تقض للاول حتی تسمع
کلام الآخر فانہ احری ان یتبین لك القضاء" [1]

اسی طرح حضرت معاذ بن جبل کی وہ مشہور روایت ہے۔ جس کا تذکرہ اکثر و بیشتر اجتہاد کے تعلق میں کیا جاتا ہے۔ [2]

یہاں اس حقیقت کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں سرزمین حجاز کے مکینوں میں فطری سادگی تھی۔ اس لیے ابھی پیچیدہ مسائل پیدا نہیں ہوئے تھے لیکن سلطنت اسلامی کی روز بروز وسعت کے ساتھ ساتھ جب بے شمار ممالک اور علاقے اسلام کی نورانیت سے منور ہو گئے۔ اور مختلف تہذیبوں اور تمدنوں سے تعلق رکھنے والے لوگ حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ تو نئے پیچیدہ مسائل ابھرے جنہیں یا تو خلافت راشدہ میں اجتماعی طور پر صحابہ کرام کی مشاورت سے حل کیا گیا یا پھر انفرادی سطح پر فتوے دیئے گئے۔

---

[1] الشیخ ولی الدین محمد بن عبداللہ الخطیب التبریزی: مشکاۃ المصابیح، طبع دمشق ۱۹۶۱ء الجزء الثانی صفحہ ۳۲۵۔

[2] ایضاً: صفحہ ۳۲۴۔

ڈاکٹر صبحی محمصانی کے بقول فتویٰ دینے اور مقدمات فیصل کرنے کا کام سب سے پہلے خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکرؓ صدیق، حضرت عمرؓ بن الخطاب، حضرت عثمانؓ بن عفان اور حضرت علیؓ بن ابی طالب نے شروع کیا۔ ان میں سے حضرت عمرؓ فاروق خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ان میں سے بعض مختلف اسلامی ملکوں میں پھیل گئے۔ ان میں بعض صحابہ نے بڑی شہرت حاصل کی۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مکے میں حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے مدینے میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے کوفے میں اور حضرت عبداللہؓ بن عمرو بن العاص نے مصر میں، ہر ایک شہر میں ان صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کا رواج ہوا۔ جو وہاں آباد ہو گئے تھے [1]

مختلف وجوہ و اسباب کی بنا پر کبار صحابہ کے فتووں میں کہیں کہیں اختلاف بھی نظر آتا ہے۔ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں [2]

اور شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں [3] اور عصر حاضر میں علامہ خضری مرحوم نے صحابہ کرام کے فتووں میں اختلاف کا ذکر کیا ہے اور انکے وجوہ و اسباب پر روشنی ڈالی ہے۔ [4]

یہاں اس امر کا ذکر مناسب معلوم ہوگا کہ عہد نبوی یا خلافت راشدہ کے دور میں بلکہ عہد عباسی کے ابتدائی دور تک اسلامی قانون کی سرکاری

---

[1] صبحی محمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام بیروت، سنہ ۱۹۶۱ء، ص ۳۳، ۳۴۔

[2] ابن خلدون: مقدمہ، اردو ترجمہ ص ۴۶۹۔

[3] شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ، برہان الٰہی) لاہور، حصہ اول ص ۲۷۵۔

[4] [illegible]

سطح پر تدوین نہیں ہوئی۔ چنانچہ ڈاکٹر حمید اللہ نے بجا طور پر یہ لکھا ہے کہ

"عہد نبوی مسلمانوں کا دور قانون سازی تھا۔ اس کے بعد تعبیر و توسیع کا سلسلہ تو جاری رہا۔ لیکن خالص قانونی احکام کا مجموعہ تیار کرنے کی کوئی سرکاری کوشش نہ ہوئی۔ اگرچہ خلفاء کی سرپرستی بلکہ خود ان کی خواہش پر بعض خانگی مجموعے تیار ہوئے۔ جس کی ایک مثال خود امام مالکؒ کی مؤطا کا خلیفہ منصور کی خواہش پر مرتب کرنا ہے۔" دیکھئے زرقانی کی شرح مؤطا کا مقدمہ" لیکن ان کو کبھی سرکاری طور پر قانونِ ملک کے طور پر نافذ کر کے عدالتی و انتظامی افسرانِ مملکت کو انہیں کا پابند کر دینے کی صورت پیش نہ آئی۔ ایسے مجموعے صرف ایک درسی کتاب کی حیثیت حاصل کر سکے۔ جن سے حسبِ ضرورت حکام عدالت وغیرہ بھی مدد لیتے تھے۔" [۱]

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے سلطنت اسلامی کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا۔ اور اس دوسرے مرحلے میں پہلے سے کہیں زیادہ پیچیدہ مسائل پیش آئے جنہیں حل کرنے کے لیے فقہائے کرام کمربستہ ہوئے۔ ان میں آئمہ اربعہ یعنی امام اعظم ابوحنیفہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ اور امام جعفر الصادقؒ خاص طور پر مشہور ہیں۔ جنہوں نے بڑی گرانقدر خدمات انجام دیں اور شب و روز محنت اور انتھک کوششوں سے فقہ اسلامی کے پودے کی آبیاری کی۔ لیکن مذاہب فقہ میں سے سب سے زیادہ مقبولیت اور شہرت فقہ حنفی کو حاصل ہوئی چنانچہ ڈاکٹر حمید اللہ نے امام

---

[۱] امام ابوحنیفہ کی تدوین قانونِ اسلامی، کراچی ص ۸ تا ۱۰۔

اعظم ابوحنیفہ کے تعارف میں یہ الفاظ تحریر کئے ہیں۔

"ABU - HANIFA "d - 767" Founder of the Hanfi school of law, to which almost 80 percent of the muslims in the world adhere" 12

ڈاکٹر صبحی محمصانی نے فقہ حنفی کی ابتداء کا ذکر اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کا مختصر تعارف ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

"مذہب حنفی کوفہ میں پیدا ہوا۔ جس کے بانی ابوحنیفہ نعمان بن ثابت ہیں۔ جو امام اعظمؒ کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ کی علمی زندگی کی ابتدا علم کلام کے مطالعہ سے ہوئی۔ پھر آپ نے اہل کوفہ کی فقہ اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰ھ) سے پڑھی۔ عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑوں کے تاجر تھے۔ علم کلام اور پیشہ تجارت نے آپ میں عقل و رائے سے استصواب کرنے، احکام شرعیہ کو عملی زندگی میں جاری کرنے اور مسائل جدیدہ میں قیاس و استحسان سے کام لینے کی صلاحیت تامہ پیدا کر دی تھی۔" ؎۲

یہاں اس امر کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ کوفہ اور بصرہ دونوں شہر حضرت عمرؓ کے حکم سے بسائے گئے۔ اور صحابہ کی ایک جماعت ان شہروں میں آباد ہوگئی۔ حضرت عمرؓ نے کوفہ میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو معلم اور مفتی بنا کر بھیجا۔

---

12. Dr. Hamidullah - Introduction to Islam Lahore 1974 page 267

؎۱ صبحی محمصانی، فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بیروت ۱۹۶۱ ص ۴۱۔

؎۲ ایضاً، ص ۴۱۔

حضرت علیؓ نے ۳۵ھ سے ۴۰ھ تک کوفہ کو اپنا دار الخلافہ بنایا۔ ان دونوں کے تلامذہ اور پھر ان کے تلامذہ نے علم فقہ کے فروغ و اشاعت میں عظیم خدمات انجام دیں۔ چنانچہ فقہ حنفی کا زیادہ تر انحصار حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فتووں پر ہے امام اعظم ابو حنیفہؒ کے طریق اجتہاد کو زیر بحث لانے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کہ امام اعظمؒ کی شخصیت، علم فقہ کے ساتھ آپ کی وابستگی، اور آپ کی اجتہادی بصیرت کا مختصر جائزہ پیش کیا جائے۔

علامہ خیر الدین الزرکلی نے اپنی مشہور کتاب الاعلام میں یہ بیان کیا ہے کہ ابو حنیفہؒ ۸۰ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے۔ اور ۱۵۰ھ میں بغداد میں وفات پائی۔ [۱]

دکتور محمد یوسف موسیٰ نے آپؒ کی ولادت کے بارے میں ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ آپ ۶۱ھ میں پیدا ہوئے۔ لیکن علامہ الموفق المکی کے حوالہ سے اور اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ کہ آپ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے [۲] پروفیسر ابو زہرہ کے بقول آپ کی پرورش ایک خالص اسلامی گھرانے میں ہوئی [۳] خطیب بغدادی کے قول کے مطابق ابو حنیفہؒ کے والد ثابت حضرت علیؓ بن ابی طالب

---

[۱] خیر الدین الزرکلی، الاعلام۔ الجزء التاسع۔ ص ۴۔ خطیب بغدادی نے بھی ابو نعیم کے حوالے سے لکھا ہے۔ "ولد ابو حنیفہ سنۃ ثمانین ومائۃ ومات سنۃ خمسین ومائۃ وعاش سبعین سنۃ" (تاریخ بغداد ج ۱۳۔ ص ۳۳۰۔

[۲] الدکتور محمد یوسف موسیٰ، محاضرات فی تاریخ الفقہ الاسلامی (۳) (ابو حنیفہ النعمان ومذہبہ فی الفقہ) قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۳۳۔

[۳] ابو زہرہ، ابو حنیفہ۔ حیاتہ وعصرہ وآراءہ وفقہہ (اردو ترجمہ) ص ۴۶۔

کی خدمت میں حاضر ہوئے ۔ جب کہ آپ ابھی کمسن تھے ۔ تو آپ نے اس کے لیے اور اس کی اولاد کے لیے خیر و برکت کی دعا فرمائی خطیب بغدادی کے اپنے الفاظ میں۔

"وذهب ثابت الی علی بن ابی طالب وهو صغیر فدعاله بالبرکة فیه وفی ذریته [1]

الدکتور محمد یوسف موسیٰ نے آپ کی ابتدائی زندگی کے حالات اور تجارت میں آپ کی امانت و دیانت کا ذکر کرنے کے بعد علم فقہ کی طرف آپ کے میلان کی مختلف روایات بیان کی ہیں۔ [2]

لیکن ان روایات میں سب سے زیادہ مشہور وہ روایت ہے ۔ جو خود ان سے مذکور ہے ۔ چنانچہ پروفیسر ابو زہرہ نے مختلف علوم کے بارے میں امام اعظمؒ کے تاثرات بیان کرنے کے بعد ان کے فقہ کی طرف میلان کا ذکر کیا ہے کہ امام اعظمؒ نے فرمایا :

"بعد ازاں میں نے فقہ کی ورق گردانی شروع کی ۔ جوں جوں تکرار و اعادہ ہوا۔ اس کا رعب بڑھتا ہی گیا ۔ اور اس میں مجھے کوئی حرج دکھائی نہ دیا ۔ میں نے سوچا کہ تحصیل فقہ میں علماء و مشائخ کی مجالست و مصاحبت اور ان کے اخلاق عالیہ سے آراستہ ہونے کے مواقع میسر آئیں گے ۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ۔ کہ اداء فرض اقامتِ دینِ متین ۔ اظہار عبودیت اور دنیا و آخرت کا حصول فقہ کے بغیر ممکن نہیں ۔ اگر کوئی شخص فقہ کے ذریعہ دنیا کمانا چاہے تو بڑے بلند مناصب پر فائز ہو سکتا ہے ۔ اور اگر تخلیہ و عبادت کا آرزومند ہو

---

[1] خطیب بغدادی ۔ تاریخ بغداد مصر ۱۹۳۱ء ۔ جلد ۱۳ ، ص ۳۲۶ ۔

[2] الدکتور محمد یوسف موسیٰ ۔ محاضرات فی تاریخ الفقہ الاسلامی (۳) ص ۳۶ ۔

تو کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ وہ حصول علم کے بغیر مشغول عبادت ہے۔ بلکہ یہ کہا جائے گا کہ وہ صاحب علم فقہ اور علم کی راہ پر گامزن ہے۔" لہ

یہاں امام اعظمؒ کے اس فقرے پر شاید کسی ذہن میں یہ خلش پیدا ہو کہ کوئی شخص فقہ کے ذریعے دنیا کمانا چاہے۔ تو وہ بڑے بلند مناصب پر فائز ہو سکتا ہے۔ تو اس شبے کا ازالہ اس واضح اور اہم تاریخی واقعے سے ہوتا ہے۔ کہ آپ نے منصب قضا کو ٹھکرا کر قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں۔ حتیٰ کہ قید میں ہی داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ خطیب بغدادی نے اس واقعہ کو قدرے تفصیل سے بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

کہ جب ابو جعفر منصور نے امام اعظم کو بلایا اور عہدۂ قضا پیش کیا۔ تو آپ نے انکار کیا۔ اس نے آپ کو مجبور کر دیا۔ ایک روز بلایا۔ پھر آمادہ کرنے کی کوشش کی۔ آپ نے "جان چھڑانے کی غرض سے" فرمایا۔ لا اصلح للقضاء "میں قضا کا اہل نہیں ہوں" منصور نے کہا۔ تم جھوٹ کہتے ہو۔ پھر آپ کو دوبارہ منصب قضا پیش کیا۔ تو امام اعظمؒ نے فرمایا۔

"امیر المومنین نے اس وقت خود فیصلہ فرما دیا کہ میں قضا کا اہل نہیں۔ جب مجھے کذب کی طرف منسوب کر دیا۔ اگر میں کاذب ہوں۔ تو قضا کا اہل نہیں ہوں اور اگر میں صادق اور سچا ہوں۔ تو میں نے از خود امیر المومنین کو اس امر سے آگاہ کر ہی دیا ہے کہ میں اس کا اہل نہیں ہوں۔"

خطیب بغدادی کے الفاظ یہ ہیں؛

لہ ابو زہرہ؛ ابو حنیفہ۔ حیاۃ وعصرہ وآرائہ وفقہہ (اردو ترجمہ حیات حضرت امام ابو حنیفہ) ص ۵۰-۵۱۔

"فقال ابوحنيفة: "قد حكم علىّ امير المؤمنين انى لا اصلح للقضاء لانه ينسبنى الى الكذب، فان كنت كاذباً فلا أصلح - وان كنت صادقاً فقد اخبرت امير المؤمنين انى لا اصلح" چنانچہ منصور نے آپ کو پھر جیل میں بھجوا دیا۔[1] خطیب بغدادی نے اس امر کی صراحت کی ہے۔ آپ کی وفات جیل میں ہوئی۔

"والصحيح انهٗ توفى وهو فى السجن" [2]

اس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ آپ نے علم فقہ کا انتخاب اس لیے فرمایا کہ عظیم دینی اور ملی خدمت انجام دے سکیں۔ ورنہ آپ کی طبیعت پر زہد و تقویٰ کا رنگ غالب تھا۔ سید مخدوم علی ہجویریؒ کی کشف المحجوب میں آپ کے زہد و ورع کی طرف طبعی میلان کا اشارہ ملتا ہے۔ انہوں نے امام اعظم کو ان الفاظ میں ہدیۂ تحسین پیش کیا ہے۔

"امام اِماماں و مقتدائی سُنیاں شرفِ فقہا و عزِ علماء ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ عنہ وی را اندر مجاہدت و عبادت قدم درست بودہ است و اندر اصول ایں طریقت شانی عظیم داشت" [3]

سید مخدوم علی ہجویری لکھتے ہیں کہ آپ ایک روز خواب میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشرف ہوئے۔ رسالت مآبؐ نے فرمایا:

---

[1] خطیب بغدادی۔ تاریخ بغداد۔ ج ۱۳، ص ۳۲۸۔

[2] ایضاً۔

[3] سید مخدوم علی بن عثمان ہجویریؒ "کشف المحجوب، لاہور ۱۹۶۸ء ص ۹۸۔

"کہ تم میری سنت کو زندہ کروگے۔ اس لیے عزلت اور گوشہ نشینی اختیار نہ کرو۔" [1]

المختصر یہ کہ ابوحنیفہؒ کی پوری زندگی ایک طرف زہد و تقویٰ سے مزین، اخلاق فاضلہ سے آراستہ[2] اور امانت و دیانت[3] کی آئینہ دار ہے۔ تو دوسری طرف علم و تحقیق، تدوین فقہ اور شب و روز نئے مسائل میں غور و فکر اور بحث و تمحیص اور اجتہادی مساعی کی عکاسی کرتی ہے اور بقول ڈاکٹر صبحی محمصانی وفورِ علم کی بنا پر انہیں امام اعظمؒ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔[4]

خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد[5] میں اور خیرالدین الزرکلی نے الاعلام[6] میں امام شافعیؒ کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں کہ لوگ فقہ میں ابوحنیفہ کے محتاج ہیں۔ ڈاکٹر حمیداللہ نے عہد رالامۃ الموفق المکی کے حوالے سے محمد بن ابی مطیع کے والد کا واقعہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے کوئی چار ہزار مشکل سوالات مرتب کئے۔ جو ہر فن یا مختلف واقعات سے متعلق تھے۔ وہ ابوحنیفہ کی فراغت کے انتظار میں رہا کرتے تھے چنانچہ رفتہ رفتہ تمام سوالات ختم ہو گئے۔[7]

---

[1] سید مخدوم علی بن عثمان ہجویری، کشف المحجوب لاہور، ۱۹۶۸ء ص ۹۸۔

[2] الدکتور محمد یوسف موسیٰ؛ محاضرات فی تاریخ الفقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۶ء ص ۴۸، ص ۵۲۔

[3] ایضاً۔ ص ۴۴۔

[4] صبحی محمصانی۔ فلسفۃ التشریع فی الاسلام، ص ۴۲۔

[5] تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۴۶۔

[6] الاعلام، ص ۹، ص ۵۔

[7] امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی۔ ص ۳۴، نیز دیکھئے۔

الموفق المکی؛ مناقب الامام الاعظم۔ حیدرآباد الدکن ۔۱۳۲۱، الجزء الاول ص ۱۴۱ - ۱۴۲۔

ابن خلدون نے مقدمہ میں امام اعظم کی اجتہادی بصیرت کو ان الفاظ میں ہدیۂ تحسین پیش کیا ہے۔

"اہل عراق کے امام اور مذہبی پیشوا امام ابوحنیفہ النعمان بن ثابت جن کا مقام فقہ میں اتنا اعلیٰ وارفع ہے کہ کوئی اس تک نہ پہنچ سکا"۔ [1]

امام اعظمؒ کے اجتہاد کے طریق کار کا جائزہ لینے سے قبل اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ حضورؐ کے فوری بعد خلافت راشدہ میں اجتہاد کا طریق کار کیا تھا۔

علامہ محمد خضری مرحوم، صحابہ کرامؓ کے طریق اجتہاد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ "یہ لوگ اپنے فتاویٰ میں صرف دو چیزوں پر اعتماد کرتے تھے۔ اولاً قرآن حکیم کیونکہ وہی دین وملت کی بنیاد ہے اور چونکہ وہ ان ہی کی زبان میں نازل ہوا تھا اس لیے وہ اس کو نہایت واضح طور پر سمجھتے تھے۔ نیز ان کو خصوصیت کے ساتھ اسباب نزول کا علم تھا اور اس وقت عرب کے علاوہ اور کوئی شخص ان میں شامل نہیں ہوا تھا۔ ثانیاً حدیث چنانچہ جب کوئی حدیث مل جاتی تھی۔ تو وہ لوگ بالاتفاق اس کا اتباع کرتے تھے۔ اور جو شخص اس کی روایت کی تصدیق کرتا تھا۔ اس پر اعتماد کرتے تھے۔ اس بنا پر جب حضرت ابوبکرؓ کے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہوتا تو وہ پہلے کتاب اللہ پر نظر ڈالتے۔ اور اگر اس میں اس کا حکم مل جاتا۔ تو اسی پر فیصلہ کرتے۔ لیکن اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملتا۔ تو حدیث پر نظر دوڑاتے اور اگر ان کے پاس کوئی قابل فیصلہ حدیث ہوتی۔ تو اسی کے موافق فیصلہ کرتے۔ لیکن اگر تلاش کے بعد بھی حدیث نہ ملتی۔ تو لوگوں سے دریافت فرماتے کہ اس مسئلے میں تم کو رسولؐ اللہ کا کوئی فیصلہ معلوم ہے؟

---

[1] ابن خلدون، مقدمہ (اردو ترجمہ)، کراچی، ص ۴۶۸۔

اس حالت میں اکثر لوگ اٹھ کر کہتے کہ آپؐ نے اس معاملہ میں یہ فیصلہ کیا ہے۔ [1]

جہاں تک خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروق کے عہد کا تعلق ہے تو حضرت عمرؓ بھی ایسا ہی کرتے تھے۔ لیکن اگر ان کو وہ مسئلہ قرآن و حدیث میں نہ ملتا۔ تو اس کے متعلق حضرت ابوبکرؓ کا فتویٰ دریافت فرماتے۔ اگر حضرت ابوبکرؓ کا کوئی فیصلہ موجود ہوتا۔ اور ان کو اس کے خلاف کوئی بات معلوم نہ ہوتی۔ تو اسی کے مطابق فیصلہ کرتے حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ [2]

دیگر صحابہ کرام کے سامنے مسائل بھی پیش ہوتے تھے جن کے متعلق قرآن و حدیث میں کوئی تصریح نہیں ہوتی تھی۔ اس حالت میں ان کو مجبوراً قیاس کرنا پڑتا تھا۔ جس کو لوگ رائے سے تعبیر کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ جب قرآن مجید میں کوئی تصریح نہ پاتے۔ اور لوگوں کے پاس حدیث بھی نہ ملتی تو لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ لیتے اور جب کسی چیز پر ان کا اتفاق رائے ہو جاتا۔ تو اسی کے مطابق فیصلہ کرتے۔ حضرت عمرؓ کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ [3]

علامہ خضریؒ کے اس قدر طویل اقتباس سے جو بات واضح طور پر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کے زمانے میں سب سے پہلے کتاب و سنّت کو پیش نظر رکھا جاتا۔ پھر اقوال صحابہ کو نظائر (PRECEDENTS) کے طور پر ملحوظ رکھا جاتا اور تیسرا اہم ذریعہ جس سے مسائل کو حل کیا جاتا تھا۔ اہل علم و فضل صحابہ کی مجلسِ مشاورت تھی۔

امام اعظم کے طریق اجتہاد کا اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے۔ تو ان کے اجتہاد کے طریق کار

---

[1] علامہ خضری، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۱۳-۱۱۴۔

[2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔

میں بھی ہمیں یہی اصول کارفرما نظر آتا ہے۔

ڈاکٹر صبحی محمصانی نے امام اعظمؒ کے اجتہاد کے طریق کار کے ضمن میں خود ان کا اپنا قول پیش کیا ہے۔

اذا لم یکن فی کتاب اللہ ولا فی سنّۃ رسول اللہ۔

نظرت فی اقاویل اصحابہ ولا اخرج عن قولھم الی قول

غیرھم۔ فاذا انتھی الامر الی ابراھیم والشعبی وابن سیرین

والحسن وعطاء وسعید بن جبیر فقوم اجتھدوا فاجتھد کما اجتھدوا۔[1]

صدر الائمہ الامام الموفق بن احمد المکی نے اپنی مشہور کتاب مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہؒ میں اسی مضمون کو معمولی تغیرِ الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔[2] امام اعظمؒ کے اجتہاد کا اولین مدار قرآن حکیم تھا۔ صدر الائمہ نے چند روایات نقل کی ہیں جن سے امام اعظم کا قرآن حکیم سے گہرا شغف ظاہر ہوتا ہے۔ وہ بحث کو سمیٹتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ان اباحنیفۃؒ کان فی ابتداء امرہ مواظبًا علی قرأۃ القرآن

فکان یختم القرآن فی کل یوم مرّۃ فلما اشتغل

باستخراج الاصول واستنباط المسائل واجتمع عندہ

الاصحاب ما امکنہ ختم القرآن الا فی ثلثۃ ایام"۔[3]

---

[1] ابن عبد البر۔ الانتقاء۔ القاہرہ ۱۳۵۰ھ۔ ص ۱۴۳۔ بحوالہ صبحی محمصانی، فلسفۃ التشریع فی الاسلام۔ بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۴۲، نیز دیکھئے الدکتور محمد یوسف موسیٰ، محاضرات فی تاریخ الفقہ الاسلامی۔ (۳) ص ۶۲-۶۳۔

[2] الموفق المکی، مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ۔ حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ الجزء الاول ص ۸۹۔

[3] ایضاً ص ۲۴۴۔

گویا مصروف ترین ایام میں بھی تین روز میں ـــــ ایک دفعہ پورے قرآن حکیم کے مضامین آپ کی نگاہ سے گزر جاتے تھے ڈاکٹر حمید اللہ نے امام اعظمؒ سے متعلق بڑی پیاری بات کہی ہے کہ حقیقت میں ان کو قرآن حکیم سے عشق تھا۔ وہ صدر الائمہ کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

"کہ جب کبھی کسی نہایت دقیق مسئلے پر غور کرنا ہوتا تو وہ تخلیے میں اپنے تین مخصوص شاگردوں کو لیتے۔ جن میں سے ایک خوش الحانی سے کچھ آیات کی تلاوت کرتا پھر ابوحنیفہ ان سے اس مسئلے میں باہم بحث کرتے۔" [1]

یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ کرنا ضروری ہے۔ جو بعض حضرات کی طرف سے امام اعظم کے متعلق اکثر ذکر کی جاتی ہے کہ انہیں علم حدیث میں رسوخ حاصل نہ تھا۔ الدکتور محمد یوسف موسیٰ نے اس اعتراض کو نقل کرکے متعدد اہل علم کے اقوال کے حوالوں سے اس غلط فہمی کا شافی ازالہ کر دیا ہے۔ ان میں سے صرف ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے۔

"ویقول ابویوسف اکبر اصحابه۔ ما رأیت احداً اعلم بتفسیر الحدیث ومواضع النکت التی فیه من الفقه من أبی حنیفة، کما یقول فی مناقبة أخری: وکان هو ابصر بالحدیث الصحیح منی۔" [2]

الدکتور محمد یوسف موسیٰ نے اس ضمن میں ابوعصمۃ کے حوالے سے خود امام اعظمؒ کا

---

[1] الموفق المکی، ص ۲۹۔ ڈاکٹر حمید اللہ: امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی ص ۲۵۔

[2] الدکتور ابویوسف موسیٰ: محاضرات فی تاریخ الفقہ الاسلامی (۳) ص ۶۶۔

یہ قول نقل کیا ہے۔

"ماجاءنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبلناہ علی الرأس والعینین، وماجاءنا عن اصحابہ رحمھم اللہ اخترنا منہ ولم نخرج عن اقوالھم، وماجاءنا عن التابعین فھم رجال ونحن رجال"۔ [1]

کتاب وسنّت کے بنیادی ماخذ کے علاوہ صحابہ کرام کے قضایا اور فتاویٰ فقہ حنفی کی اساس ہیں۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ امام اعظمؒ کے طریق پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی اصل واساس حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے فتوے اور حضرت علیؓ کے قضایا اور فتوے اور قاضی شریح کے قضایا اور فیصلے اور دیگر کوفہ کے قاضیوں کے قضایا اور فتوے ہیں۔ انہوں نے اسی سے حسب توفیقِ الٰہی مسائل فقہ جمع کئے"۔ [2]

امام اعظمؒ کے طریق اجتہاد کے ضمن میں ایک اور خاص قابل ذکر امر یہ بھی ہے کہ آپ عظیم اجتہادی بصیرت، فراست وفطانت اور خداداد تخلیقی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہونے کے باوجود اپنے رفقائے کار کی مجلس مشاورت منعقد کرتے اور اس میں مسائل کو حل فرماتے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے بقول "کوفہ کی مسجد میں وقف کی چار سو دوآیں طلبہ کے لیے رہتی تھیں۔ [3]

---

[1] الدکتور ابو یوسف موسیٰ: محاضرات فی تاریخ الفقہ الاسلامی (۳) ص ۶۳۔

[2] شاہ ولی اللہ الدہلوی۔ حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ برہان الٰہی) صفحہ ۳۸۱۔

[3] امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، ص ۳۵۔

علامہ ابن البزاز الکردری نے جہاں امام اعظم کو "السابق لتدوین علوم الشریعۃ۔ اور فکان اول من دونھا" قرار دیکر فقہ اسلامی کی تدوین میں انکی سبقت اور شرف کا ذکر کیا ہے۔ وہاں انکی اس خصوصیت کا بھی ذکر آیا ہے کہ انکو اکابر تلامذہ کا ایک ایسا حلقہ نصیب ہوا۔ جو نہ کبھی ان سے پہلے کسی امام کو حاصل ہوا۔ اور نہ ہی ان کے بعد کسی کو حاصل ہوا۔ چنانچہ ان تلامذہ کا ذکر کرتے ہوئے۔ انہوں نے آپ کے چند خاص مایہ ناز شاگردوں کے نام گنوائے ہیں۔ مثلاً ابویوسف، امام محمد بن حسن الشیبانی۔ امام زفر، امام الحسن بن زیاد، امام وکیع بن الجراح۔ امام عبداللہ بن المبارک، امام بشر بن زیاد، امام وکیع بن یزید الدزدی الشیخ داؤد الطائی یوسف بن خالد مالک البجلی، نوح بن ابی مریم، ان اسماء کا ذکر کرنے کے بعد علامہ موصوف لکھتے ہیں:

"فوضع امام الانام مذھبہ شوریٰ بینھم ولم یستبد فیہ بنفسہ دونھم اجتھاداً فی الدین"

گویا امام ابوحنیفہ نے انفرادی کوشش اور تنہا استبدادی رائے کی جگہ مذہب کو مشورے پر منحصر کر دیا تھا۔ [1]

علامہ ابن البزاز الکردری نے اصولی طریق کار کے ساتھ ساتھ امام اعظم کے عملی طریق پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں۔

"فکان یطرح مسئلۃ ثم مسئلۃ لھم یسأل ما عندھم و یقول ما عندہ ویناظرھم فی کل مسئلۃ شھراً او اکثر

---

[1] محمد بن محمد بن شہاب المعروف بابن البزاز الکردری۔ مناقب الامام الاعظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ھ ص ۴۹-۵۰۔

دیاتی بدلائل انور من السراج الازہر" اور اس بحث و تمحیص اور اتفاق کے بعد اس مسئلے کو لکھ لیا جاتا۔[1]

ڈاکٹر حمید اللہ نے علامہ الموفق المکی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس طرح پانچ لاکھ مسئلے مرتب ہوئے۔ جن میں سے اڑتالیس ہزار کا تعلق عبادات سے ہے اور باقی کا معاملات سے ہے۔[2]

الدکتور محمد یوسف موسیٰ نے امام اعظمؒ کے اصول اجتہاد کو جامع مگر انتہائی مختصر انداز میں ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

"یتبیّن لنا ان اصول مذھبہ کانت: القرآن والسنۃ و الاجماع، والقیاس ولما الیہ من الاستحسان[3]

علامہ ابن خلدون نے مقدمہ[4] میں، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ[5] میں اور پروفیسر ابو زہرہ[6] نے امام اعظم اور ان کے تلامذہ کے طریق اجتہاد و استنباط

---

[1] محمد بن محمد بن شہاب المعروف بابن البزاز الکردری مناقب الامام الاعظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ھ ص ۵۰-۵۱۔

[2] امام ابوحنیفہؒ کی تدوین قانون اسلامی ص ۲۹۔ مزید دیکھئے۔ علامہ الموفق المکی۔ مناقب الامام الاعظم ابی حنیفہ۔ الجزء الثانی، ص ۱۳۷۔

[3] الدکتور محمد یوسف موسیٰ۔ محاضرات فی تاریخ الفقہ الاسلامی (۳) القاہرہ ۱۹۵۶ء وص ۶۲۔

[4] ابن خلدون، مقدمہ (اردو ترجمہ) ص ۴۶۹ [5] حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ: برہان الٰہی حصہ اول، ص ۳۸۶ - ۳۸۷۔

[6] ابو زہرہ۔ حیات حضرت امام ابوحنیفہ (اردو ترجمہ) ص ۳۳۱ - ۳۳۲۔

اور تخریج مسائل میں ان کی مہارت کی بے حد تعریف کی ہے۔

مقالے کے آخر میں اس گذارش کو پھر دہرانا چاہتا ہوں۔ کہ آج عالم اسلام پھر بیشمار مسائل سے دوچار ہے۔ لیکن تہذیب و افکار مغرب کے زیر اثر، مسلم ممالک نے اسلام کے اُس بے مثال قانون کو جو اپنے دور میں قانون حمورابی، قانون موسوی، قانون یونانی اور قانون رومی پر چھا گیا تھا۔ اور جس نے ایک اعلیٰ وارفع قانون ہونے کی حیثیت سے پوری دنیا سے اپنی عظمت کا لوہا منوایا تھا، اُسے فراموش کر کے فرانس، سوئٹزرلینڈ اور دیگر مغربی قوانین سے خوشہ چینی کی ہے اور اس وقت بلاد اسلامیہ میں مروج بیشتر قوانین کسی نہ کسی مغربی قانون سے ماخوذ ہیں۔ حتیٰ کہ آج مصر، عراق اور شام میں سود کو الفوائد المتفق علیہا کے نام دے کر جائز قرار دیا گیا ہے۔

وقت کا تقاضا ہے کہ امام اعظم کے اجتہاد کے طریق کو پیش نظر رکھتے ہوئے کتاب سنت اور اقوال صحابہ کی روشنی میں باہمی مشاورت سے دورِ حاضر کے پیش آمدہ مسائل کو حل کیا جائے۔ دور حاضر میں باہمی مشاورت کا یہ طریق ممکن ہو سکتا ہے کہ اسلامی ممالک کے بڑے بڑے شہروں میں علماء کونسلیں قائم کی جائیں جن میں مختلف مکاتب فکر کے علماء کے ساتھ ساتھ سکالرز اور ماہرین بھی شامل ہوں۔ اور وہ مسائل کے فنی اور شرعی پہلوؤں پر خوب غور و فکر کر کے مسائل کا حل پیش کریں۔ یہ نتائج و ثمرات پھر بین الاقوامی علماء کونسل (INTER NATIONAL ULEMA CONCIL) جس کا مرکزی مقام جدہ یا اسلام آباد ہو سکتا ہے ہمیں مزید غور و خوض کے لیے پیش ہوں۔ اس طرح افکار و آراء کا عطر نچڑ کر مرکز میں پہنچ سکتا ہے۔ بہرکیف کاسۂ گدائی لے کر اغیار کے افکار و آراء کی خوشہ چینی کے بجائے موثر اور فعال جد و جہد سے ہم اپنے

مسائل کو آج بھی بفضلہٖ تعالیٰ حل کر سکتے ہیں لیکن اِن کے لیے خواہش و ارادہ کافی نہیں عزمِ صمیم کی ضرورت ہے۔ بقول علامہ ڈاکٹر محمد اقبالؒ ؎

مِثلِ کلیم ہو اگر معرکہ آزما کوئی
اب بھی درختِ طُور سے آتی ہے، بانگِ لَاتَخَفْ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مُجتہد: اوصاف و شرائط

ڈاکٹر ظہور احمد اظہر شعبہ عربی اورینٹل کالج لاہور

اجتہاد ہمیشہ کی طرح عہد حاضر میں بھی اسلامی دنیا کا ایک اہم ترین مسئلہ اور دلچسپ موضوع بحث ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد نہ صرف یہ کہ ایک شدید ترین ضرورت ہے بلکہ مسلمان قوم کی بیداری اور ترقی کا مفید ترین وسیلہ بھی ہے۔ اس کی اہمیت و افادیت اس کے لغوی معنی اور اصطلاحی مفہوم سے بھی عیاں ہے۔ اس کے معنی اور مفہوم سے ہی ایک ولولہ تازہ کا پیغام اور جوشِ عمل کی دعوت مترشح ہوتی ہے۔ یہ بات صبر و استقامت کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے اور عزم و ہمت کے ساتھ جہدِ مسلسل کی بھی غماز ہے۔

لغت میں اجتہاد کے معنی ہیں، کسی کام میں انتہائی کوشش کرتے ہوئے اپنی تمامتر صلاحیتیں صرف کر دینا۔ اسلامی شریعت کی اصطلاح میں اجتہاد کا مفہوم یہ ہے کہ مآخذِ شرع کی روشنی میں کسی شرعی مسئلے کا حل معلوم کرنے کے لیے اپنی تمامتر صلاحیتوں کو اس طرح بروئے کار لانا کہ آگے مزید کوشش کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ان معانی اور اس مفہوم کا تقاضا یہ ہے کہ مجتہد یا اجتہاد و استنباط کا فریضہ انجام دینے والا ایک نہایت اہم اور مفید کام انجام دیتا ہے اس لیے اُس میں کچھ شرائط اور کچھ اوصاف کا پایا جانا لازمی ہوگا

تاکہ وہ اس عظیم ذمہ داری سے کماحقہٗ عہدہ برآ ہو سکے۔

اصل موضوع تک پہنچنے سے قبل بعض تمہیدی امور کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کیوں کہ ان امور سے نہ صرف یہ کہ موضوع کی اہمیت عیاں ہوگی بلکہ اسے سمجھنے میں بھی بہت مدد ملے گی۔ ان تمہیدی امور میں سرِفہرست وہ غلط فہمیاں ہیں جو ہمارے بعض دانشوروں کی مرہونِ منت ہیں۔ یہ حضرات دانستہ یا نادانستہ طور پر تخلیط و ابہام کا شکار ہیں جس سے ہماری ملت کی فکری زندگی ایک گونہ ابتری اور الجھاؤ کی کیفیت سے دوچار ہے اور ذہنوں میں شک و بے اطمینانی اور اضطراب و بے چینی کا دور دورہ ہے۔

ان غلط فہمیوں میں سرِفہرست یہ غلط فہمی ہے کہ ہمارے یہ پراگندہ ذہن دانشور لفظ اجتہاد کے مفہوم و معنی کو سمجھے بغیر اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہیں، وہ عموماً یہی سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی مسئلے پر آزاد رائے دینا اور بس یہیں سے غلطی کا آغاز ہو جاتا ہے اور اس غلط بنیاد پر جو عمارت کھڑی ہوتی ہے وہ بھی باطل اور غلط فہمیوں بلکہ غلطیوں کا مجموعہ ہوتی ہے، حالانکہ آزادانہ رائے دینے کا تو اجتہاد سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ آپ نے اگر رائے ہی دینا ہے تو دیجیے مگر اسے اجتہاد کا نام مت دیجیے۔ اس لیے کہ نصوصِ شرعیہ یا شریعت کے منابع و مصادر سے آزاد ہو کر کسی مسئلے پر سوچنا اور آزادانہ رائے کی بنیاد پر فیصلہ دینا شرعی اجتہاد کے ضمن میں آتا ہی نہیں۔ شرعی اجتہاد محض رائے زنی کا نام نہیں ہے بلکہ شرعی اجتہاد تو یہ ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس کے بارے میں کوئی واضح شرعی حکم کتاب و سنت میں موجود نہیں تو مآخذِ شریعت کی چھان پھٹک کی جائے نظائر و امثال پر غور و فکر کیا جائے اور اس طرح محنت و کوشش صرف کرنے کے بعد جو حل سامنے آئے اسے شرعی اجتہاد کہا جائے گا، اگر آپ یہ سمجھتے ہیں کہ اجتہاد

مقصد محض اپنی رائے سے کوئی آزادانہ فیصلہ کرنا ہے یا نصوص شرعیہ سے ثابت
شدہ احکام کو بدلنا یا ان کی من مانی تاویل کرنا اجتہاد ہے تو آپ سخت غلطی پر ہیں۔ یہ
روش تحریف و تضلیل اور ہوس پرستی تو کہلا سکتی ہے مگر شرعی اجتہاد کہلانے کی ہرگز
مستحق نہیں۔

اجتہاد کے سلسلے میں دوسری غلط فہمی یہ پائی جاتی ہے کہ شاید اجتہاد جیسی ڈائنمک تحریک کچھ مدت کے لیے اسلامی زندگی کے منظر سے بالکل غائب ہو گئی تھی یا بعض منکرین نے اسے موقوف و معطل کرنے کی جو رائے دی تھی اسے امت نے قبول کر لیا تھا جس کے بعد اجتہاد و استنباط کا عمل کسی دور میں کسی بھی سطح پر جاری نہ رہ سکا حالانکہ صورت حال یہ نہیں ہے۔ گزشتہ چودہ صدیوں کے دوران اگرچہ منکرین اجتہاد کا گروہ بھی قائم رہا اور اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کے دعویٰ کا سلسلہ بھی جاری رہا مگر اس کے باوجود ہر دور میں کسی نہ کسی سطح پر اجتہاد و استنباط کا عمل جاری ہی رہا حتیٰ کہ عہدِ غلامی کی پستیوں اور پسماندگی کے باوجود بھی مسلم علماء نے نئے دور کے تقاضوں کے مطابق تازہ مسائل کے حل کے لیے شرعی استنباط اور فتاویٰ کا منصب بھی سنبھالے رکھا۔ سائنسی ایجادات نے جب زندگی کی روش بدل دی تو شریعت کے پاسبانوں نے امت کی صحیح رہنمائی کا سامان کرنے کا کام بھی جاری رکھا۔ جب ریل اور ہوائی جہاز میں ادائے نماز کے مسائل پیدا ہوئے تو ظاہر ہے ان ایجادات کی مناسبت سے واضح حکم موجود نہ تھا مگر اشارات و نظائر موجود تھیں۔ سفر میں نماز قصر، میدان جنگ میں صلوٰۃ الخوف اور حج کے موقع پر جمع بین الصلاتین کی نظائر کی روشنی میں اجتہاد و استنباط کی بنیاد پر فتاویٰ جاری کئے گئے۔ خطبہ و اذان میں لاؤڈ سپیکر کے استعمال کا سوال اٹھا تو عہد نبوت میں لوگوں تک آواز پہنچانے کے لیے مشروعیتِ اذان

اور منبر کی ایجاد کی نظیریں کام آئیں اور علماء نے فتویٰ دیا کہ لاؤڈ سپیکر سے چوں کہ مقصود نمازیوں تک آواز پہنچانا ہے تاکہ وہ فریضہ صلوٰۃ سہولت کے ساتھ ادا کر سکیں اس لیے اس مقصد کے لیے لاؤڈ سپیکر کا استعمال بھی جائز ہے۔

لیکن جب سود خوری کو حلال قرار دینے اور دیگر مسلمات شرعیہ کو منہدم کرنے کی مذموم حرکت اور سعی نامشکور شروع ہوئی تو ان مسلم علماء نے اس تحریف و ہوس پرستی کو اجتہاد تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ نام نہاد روشن خیال اور ترقی پسند دانشور انہیں تنگ نظر اور رجعت پسند ہونے کا طعنہ بھی دیتے رہے اور اجتہاد کے دروازے چوپٹ کھول دینے کا دعویٰ بھی کرتے رہے مگر اہل علم و تقویٰ نے یہ مذموم تحریک کامیاب نہ ہونے دی۔

ایک وقت ایسا آیا جب داخلی خلفشار اور فتنہ و فساد نے اسلامی معاشرے کو کھوکھلا کر دیا تھا۔ اجتہاد و استنباط کے نام پر افتراق اور گروہ بندی کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی سامراجیوں نے ضعیف و ناتواں، پسماندہ اور غفلت میں اونگھتے ہوئے مسلمانوں کو دبوچ لیا تھا جس کے نتیجے میں مسلمانوں نے گھبرا کر میدانِ عمل سے فرار کی راہ اختیار کر لی تھی۔ وہ ہر شے اور ہر بات کو خوف، شک اور ہچکچاہٹ کی نظر سے دیکھتے تھے اس لیے جہاں وہ تجدید و اجتہاد سے محروم و بیزار ہو گئے تھے وہاں وہ مغرب سے آنے والی ہوا کے ہر جھونکے سے بدک جاتے تھے۔ انگریزی زبان تک پڑھنے کو دین سے برگشتگی کی علامت تصور کرنے لگے تھے۔ مفید جدید افکار اور تہذیبی اطوار سے بھی گریزاں تھے اور سائنسی علوم اور جدید ایجادات و وسائل سے بھی خوف زدہ تھے اس لیے کہ وہ شکست خوردہ ذہن رکھتے تھے مگر جیسے ہی مریض کو سنبھالا دیا گیا، مصلحین وقت نے امت کو ہوش

میں لا کر حالات کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کے لیے تیار کر لیا چنانچہ خوف اور ہچکچاہٹ کی کیفیت بھی ختم ہو گئی۔ سائنسی علوم کو بھی قبول کر لیا گیا اور تجدید و اجتہاد کا راستہ بھی اہل علم و تقویٰ کے لیے حسب معمول کھلا ہی رہا۔

اسلام کا نہ تو سائنسی علوم سے کوئی تصادم ہے اور نہ وہ انسانی فکر و تہذیب کی ترقی کا مخالف ہے بلکہ اسلام تو جہاں علم و سائنس کی راہوں پر گامزن ہونے کی پُر زور دعوت و تلقین کا علمبردار ہے وہاں اس اندھی اور جامد تقلید کا بھی مخالف ہے جس کا اللہ کے پیغام اور حجت و دلیل کے ساتھ کوئی واسطہ نہ ہو اور جو انسانوں سے فکر و تدبر اور غور و خوض کی قوتیں سلب کر لینے کی قائل ہو۔ قرآن مجید انفس و آفاق میں فکر و تدبر کی دعوت دیتا ہے۔ اہل عقل و اولی الالباب کو جھنجھوڑتا ہے اور فکر و بصیرت سے اعراض کرنے والوں سے کہتا ہے: افلا یتدبرون القرآن ام علیٰ قلوب اقفالھا؛ کیا یہ قرآن میں فکر و تدبر نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر قفل پڑے ہوتے ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، الحکمۃ ضالۃ المؤمن اینما وجدھا اخذھا او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم:

کہ حکمت و دانش تو مومن کی گم گشتہ میراث ہے۔ اسے جہاں ملے گی لے لے گا۔ مگر سب سے پہلے سوچنے کی بات یہ ہے کہ کوئی بات حکمت و دانش ہے بھی یا نہیں یا محض فتنہ و فساد کو حکمت و دانش اور ہر پتھر کو موتی تصور کر لیا گیا ہے، جب یہ بات یقین کے ساتھ پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ فلاں بات حکمت اور موتی ہے تو پھر مسلمان اسے قبول کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کرے گا۔ اس حقیقت کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ روم اور یونان کے تہ خانوں میں مقفل و مقید سائنسی علوم کو رہائی دلانے اور محفوظ کر کے ترقی دینے والے مسلمان ہی تھے، اس کے

علاوہ یہ حقیقت بھی ہے کہ اسلام کی تاریخ میں کبھی بھی سائنسی تحقیق کی مخالفت نہیں کی گئی بلکہ عہدِ نبوت سے لے کر بعد کے تمام ادوار میں سائنسی علوم کی ہمیشہ حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔ کسی عہد میں مسلمانوں نے کسی مفکر یا سائنس دان کو محض اس لیے سولی پر نہیں چڑھایا کہ وہ سائنسی ترقی نئے نئے سائنسی تجربات و ایجادات یا نظریات کی تخلیق میں لگا ہوا ہے۔

اسلام نے رہن سہن کے سادہ اور فطری آداب پر کسی قسم کی پابندی نہیں لگائی نہ اسلام نے مسلمانوں کو کسی ایک مخصوص لباس کا پابند بنایا ہے۔ آب و ہوا اور مقامی ضرورت کے مطابق ہر خطے کے مسلمانوں کو اپنا مناسب لباس اپنانے کی اجازت ہے۔ آج بھی بین الاقوامی اسلامی اجتماعات میں لباس کا تنوع و اختلاف اسلام کی اس وسعتِ نظر کا غماز نظر آتا ہے تاہم اسلام اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ محض فیشن پرستی کو روشن خیالی کا نام دے دیا جائے یا ایک مخصوص وضع و قطع اور لباس کو سائنس دان ہونے کی علامت تصوّر کر لیا جائے اور حقائق دین یا مکارمِ اخلاق کی تضحیک و تمسخر اڑانے کو سائنس کی معراج سمجھ لیا جائے۔ کوٹ پتلون اور نکٹائی کا روشن خیالی یا سائنس سے کوئی تعلق نہیں اس طرح شلوار قمیض یا اسلامی وضع قطع سائنسی ترقی یا تجربات کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ مشرقی لباس یا اسلامی وضع قطع دیکھ کر سائنسی لیبارٹری کرنٹ کبھی نہیں مارے گی۔ بات صرف اتنی ہے کہ اگر آپ کائنات کی گہرائیوں میں اتر کر اسرار و حقائق کا انکشاف کرتے ہیں یا سمندروں اور پہاڑوں کا سینہ چیر کر انسانیت کی بھلائی اور سر بلندی کا سامان کرتے ہیں تو آپ صاحبِ کرامات مردِ مومن ہیں اور سائنس کے میدان میں مجتہد ہیں۔ اس اجتہاد سے نہ اسلام نے آپ کو روکا ہے نہ کوئی آپ کو روک سکیگا۔

اجتہاد کے ضمن میں تیسری غلط فہمی یہ پائی جاتی ہے کہ شاید آزادانہ اجتہاد کی حدود اتنی وسیع ہیں کہ تمام مسلّمات شریعت بھی اس کی زد سے باہر نہیں۔ کتاب وسنت کی واضح نصوص قطعیہ کی بنیاد پر ثابت شدہ شرعی احکام جو چودہ صدیوں سے تواتر و تسلسل کے ساتھ تمام امت کا متفقہ معمول چلے آتے ہیں مگر آج کی چشم کج نگاہ اور پست ہمت دلوں کو فرسودہ یا مشکل نظر آتے ہیں ان میں ہیر پھیر یا بنیادی تبدیلی کیلئے اجتہادی قوتیں صرف کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ سرمایہ پرست ذہنیت اور سودخور صیہونیت نے سودی نظام معیشت کا جو ہولناک بین الاقوامی جال پھیلا رکھا ہے اس میں الجھی ہوئی دکھی اور مجبور و مقہور انسانیت کو نجات دلانے اور نکالنے کے بجائے اسے اس میں کراہتے اور تڑپتے رہنے کا فتویٰ دے دیا جائے اور ناموں کے ہیر پھیر سے سود کو حلال قرار دے دیا جائے یا مثلاً نئی تہذیب کے نتیجے میں اختلاطِ مرد و زن، عریانی، بے راہ روی اور فحاشی کے جس سیلاب بلا نے انسانیت کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے اس کا رخ موڑنے اور اُسے بے اثر کر کے پاکیزگی و طہارت کا حامل پرسکون معاشرہ تشکیل دینے کی کوشش کے بجائے آزادیٔ نسواں کے خوشنما نام پر کوئی روشن دماغ مجتہد یہ فتویٰ صادر فرما دے کہ بندگان خدا کو اس کی غلاظت و عفونت کی دلدل میں پھنسا رہنے دو اور سب کو اس کی ہلاکت و تباہی کی نذر ہونے دو۔ یا مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور دیگر شعائر اسلامی کو کوئی ایسا رنگ دیا جائے یا کوئی ایسی توجیہ نکالی جائے جس سے نام نہاد روشن زمانے کی ترقی معکوس کے ساتھ ساتھ اسلامی معاشرے کی اخلاقی اقدار، ثقافتی روایات اور معاشرتی آداب کا بھی دیوالہ نکل جائے اور مسلمان بھی لولی لنگڑی مادیت کے ستائے ہوئے انسانوں کا ہمسر و ہم رنگ بلکہ ہم پیالہ و ہم نوالہ بن جائے۔

یہ تو بالکل درست اور مسلّم ہے کہ اسلام میں اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کی طرح آج

بھی کھلا ہے۔ گزشتہ چودہ صدیوں کے دوران مخالفت کے باوجود اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوا۔ کسی نہ کسی سطح پر اجتہاد مسلسل جاری رہا ہے، کبھی اجتہادِ مطلق کے درجے ہیں، کبھی اجتہاد جزئی کی شکل میں اور کبھی اخذ و استنباط کی بنیاد پر فتاوی جاری کرنے کی صورت میں اسلامی اجتہاد کا سلسلہ جاری رکھا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے! الجہاد ماض الی یوم القیامۃ کہ جہاد تو قیامت تک جاری رہے گا تو جس طرح قیامت تک مردِ مومن کا جہاد جاری ہے اسی طرح امت میں اجتہاد بھی جاری ہے اور جاری رہے گا۔

لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ جس طرح جہاد کے لئے کچھ تربیت اور اسلحہ درکار ہوتا ہے۔ اسی طرح اجتہاد کے لئے بھی بعض شرائط اور آداب ہوتے چاہئیں جن کا جاننا اور ان سے متصف ہونا لازم ٹھہرے۔ اس میں شک نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ آج بھی ہمیشہ کی طرح کھلا ہے جس سے ہر وہ شخص داخل ہو سکتا ہے جو اس کا اہل اور حقدار ہو مگر یہ بات کسی کو زیب نہیں دیتی کہ وہ اس دروازے سے ننگے سر ننگے پاؤں اور میلے کچیلے لباس کے ساتھ ہی گھسا چلا آئے اور اجتہاد کی سعیٔ نامشکور فرمانے لگے۔ وہ اجتہاد کے آداب اور شرائط سے آگاہ ہو یا نہ ہو، اس کا مبلغ علم خواہ کچھ ہی ہو، وہ کلمہ طیبہ اور بسملہ کا بھی صحیح تلفظ اور املاء جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ شریعت کے مآخذ سے آزادانہ استفادہ کرنے کے قابل ہو یا نہ ہو لیکن آزادانہ اجتہاد کرنے کے لئے ضرور تیار ہو! اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ مآخذ شرع کی روشنی میں اجتہاد کرنے والا مطلوب نہیں بلکہ نیا اسلام گھڑنے والا آزاد خیال مجتہد مطلوب ہے۔ دوسرے لفظوں میں شریعت پر عمل کی راہ ہموار کرنے والا مجتہد درکار نہیں بلکہ اس کے بجائے اسلام کو بدلنے والے ملحد کی تلاش ہے۔ حالانکہ اسلامی دنیا عصر حاضر کے ملحد کی متحمل نہیں ہو سکتی اسے تو مجتہد کی ضرورت ہو سکتی ہے، ایک ایسا مجتہد جو اسلامی شریعت کی صلاحیت، برتری

اور حقانیت ثابت کر سکے جو مسلمانوں کی ذہنیت بدل کر رکھ دے سوچ کے دھارے بدل دے ، اسلام کی کامیابی کی راہیں روشن کر دے اور اسلام کو بدلنے کے بجائے مسلمانوں کو بدلے۔ یہ امت ایک مجتہد سے زیادہ ایک مجدّد کی محتاج ہے جو قلبِ مومن کو ایمان و ایقان میں پختہ تر کر سکے۔ ہماری اصل مشکل اجتہاد نہیں تجدید ہے۔ رہا اجتہاد و استنباط تو وہ تو امت میں کبھی بند نہیں ہوا۔ مجتہد سے کوئی زمانہ خالی نہیں ہو سکتا جو کتاب و سنّت کی روشنی میں امت کو در پیش نئے مسائل کا حل پیش کرتے رہے ہیں۔ لیکن آزادانہ اجتہاد سے کتاب و سنّت کے احکام کو بدلنے یا تحریف کرنے والے کی گنجائش نہیں۔ ایسے لوگوں کے لئے اُمتِ مسلمہ سے باہر کی دنیا وسیع ہے وہاں اپنی جولانیاں دکھا سکتے ہیں۔ اسلام میں تو اس تحریف و تلبیس کو نہ کبھی برداشت کیا گیا ہے اور نہ کیا جائے گا۔ نصوصِ شرعیہ سے آزاد ہو کر محض ذاتی رائے سے حلال کو حرام، حرام کو حلال یا خوب و ناخوب کا فتویٰ دینا ہوس پرستی اور اسلام دشمنی تو ہو سکتی ہے اسلامی اجتہاد ہرگز نہیں ہو سکتا۔

ہو سکتا ہے مجھے بھی رجعت پسندی یا متشددانہ مؤقف رکھنے والے کے القاب سے نوازا جائے لیکن مجھے اس کی پروا نہیں۔ مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ جو کچھ اللہ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا یا جو کچھ زبانِ رسالت سے ادا ہوا اس کی حکمت و اہمیت کور چشموں کو سمجھ آئے یا نہ آئے۔ آج نہیں تو کل منکروں کی عقل کے تالے کھل جائیں گے اور وہ احکامِ قرآن کو اجتہاد سے بدلنے پر نادم اور شرمندہ ہوں گے۔ جب ان پر حقیقت منکشف ہو گی تو منہ دکھانے کے قابل بھی نہیں رہیں گے۔ صرف ایک مثال پیش کر کے آگے بڑھنے کی اجازت چاہوں گا۔ قرآن کریم نے سود خوری کو استحصال و استغلال کی بدترین صورت اور لعنت و نحوست کی قبیح ترین

علامت کے طور پر بڑی شدت کے ساتھ حرام قرار دیا مگر صیہونیت و زر پرستی کے پھیلائے ہوئے جال کا معاشی نظام جب ساری انسانیت کو اپنی لپیٹ میں لے چکا۔ تو آزادانہ اجتہاد کے داعی دانشور سود کو مختلف ناموں اور تاویلوں سے حلال قرار دینے پر تل گئے مگر جب کارل مارکس اور اس کی معنوی اولاد نے بھی سود خوری کو انسانی معاشرے کی پیشانی کا بدنما داغ قرار دے دیا تو وہ کمیونزم کے اس تصور پر عش عش کر اُٹھے حالانکہ اللہ کی کتاب نے سود کو حرام، خدا کی لعنت اور شیطانی نشہ قرار دیا تو اسے دقیانوسی خیال تصوّر کرتے ہوئے آزادانہ اجتہاد سے بدلنے کے لئے بے قرار تھے۔ اس لئے میری گذارش اتنی ہے کہ باقی احکام قرآنی و نبوی کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے اور آزادانہ اجتہاد سے انہیں بدلنے والوں کا معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا جائے۔

اس سلسلے کی چوتھی غلط فہمی یہ محسوس ہوتی ہے کہ شاید اسلامی معاشرے کا ہر فرد بلاقید و تخصیص ہر ایک معاملے میں اجتہاد کا حق رکھتا ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ پہلی تین غلط فہمیوں کے ازالے کے سلسلے میں جو گذارشات پیش کی جا چکی ہیں وہ کافی ہیں البتہ ضمنی طور پر اس آخری اور چوتھی غلط فہمی کے ازالے کے سلسلے میں بھی کچھ اشارات ضروری ہیں۔ تاہم اس مقالے کا بنیادی مقصد اس غلط فہمی کا ازالہ کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ فقہ اسلامی کے نازک ترین بلکہ مشکل ترین میدانِ اجتہاد میں داخل ہونے کے لئے کچھ اوصاف و آداب اور کچھ شرائط موجود ہیں۔ ہر فردِ امّت کے لئے اس میدان میں قدم رکھنا نہ تو آسان ہے اور نہ یہ ممکن و ضروری ہے کیوں کہ قرآن مجید جس طرح اسلامی معاشرے میں اصلاح و تبلیغ کے لئے ایک جماعت کی تیاری کا حکم دیتا ہے اسی طرح تفقہ فی الدین کے لئے بھی ایک گروہ کی تیاری کا فرمان موجود ہے: فلولا نفر

من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون۔ یعنی اگر ایسے ہوتا کہ ہر معاشرۂ اہل اسلام میں سے ایک گروہ ایسا ہوتا جو تفقہ فی الدین کی صلاحیت پیدا کرتا اور پھر واپس جا کر اپنی قوم کو ڈراتا تاکہ وہ احتیاط سے کام کر سکیں۔

مجتہد کے اوصاف و آداب اور شرائط سے بحث کا آغاز کرنے سے پہلے مختصراً اس بات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصول فقہ کی رو سے تین مقامات ایسے ہیں جہاں اجتہاد ممکن نہیں گویا وہ محلِ اجتہاد ہی نہیں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ ایسے واقعات و احوال جن کے متعلق کتاب و سنّت میں قطعی اور واضح احکام موجود ہیں جیسے سود کی حرمت، محرمات سے نکاح کی ممانعت وغیرہ۔

۲۔ ایسے واقعات و احوال جن کے متعلق قطعی احکام قرآنی موجود ہیں مگر ان کی تفسیر و توضیح سنّت سے ہو گئی ہے جیسے نمازِ پنجگانہ اور مناسک حج وغیرہ۔

۳۔ ایسی عقوبات و سزائیں جنہیں حدود اللہ کہا گیا ہے اور ان کے متعلق کتاب اللہ میں واضح و قطعی احکام موجود ہیں۔ جیسے حدِ قذف، حدِ زنا اور حدِ سرقہ وغیرہ۔

چار مقامات ایسے ہیں جہاں اجتہاد ممکن ہے گویا وہ محلِ اجتہاد ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ ایسے احوال و واقعات جن کے متعلق کتاب اللہ اور سنّت متواتر میں کوئی واضح اور قطعی حکم سرے سے ہے ہی نہیں۔

۲۔ ایسے واقعات و احوال جن کے متعلق ایسی احادیث ملتی ہیں جو قطعی الثبوت تو ہیں مگر واضح الدلالہ نہیں۔

۳۔ ایسے واقعات واحوال جن کے متعلق ایسی احادیث ملتی ہیں جو واضح الدلالۃ تو ہیں مگر قطعی الثبوت نہیں۔

۴۔ ایسے واقعات واحوال جن کے متعلق وارد ہونے والی حدیثیں نہ تو قطعی الثبوت ہیں اور نہ واضح الدلالہ ہیں۔

متقدمین اور متأخرین ماہرینِ اصولِ فقہ نے مجتہد کے لئے جن اوصاف وشرائط سے متصف ہونا لازمی ٹھہرایا ہے وہ مقصد اور مآل کے نقطۂ نظر سے متفق ہیں۔ اگرچہ اجمال اور تفصیل کا اختلاف ممکن ہے۔ متقدمین اکثر ان اوصاف وشرائط پر اجمالی نظر ڈالتے رہے ہیں۔ جبکہ متاخرین علمائے اصولِ فقہ نے ان پر تفصیلی انداز میں نظر ڈالی ہے۔ متقدمین میں امام غزالی، الآمدی اور ابن حزم ظاہری کو علم اصولِ فقہ میں امامت اور قیادت حاصل ہے۔ امام غزالی نے مجتہد کے لئے اجمالی طور پر دو شرائط بیان کی ہیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ مجتہد شریعت کے مآخذ ومدارک کا مکمل احاطہ و استیعاب رکھتا ہو اور اس قابل ہو کہ غور وفکر سے ظنی دلائل کی بنیاد پر مسائل کا حل نکال سکے۔ ساتھ ہی اہمیت کے لحاظ سے جو بات مقدم ہونے کا حق رکھتی ہے اسے مقدم اور جو مؤخر ہونے کا حق رکھتی ہے اسے مؤخر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ وصفِ عدالت سے متصف ہو۔ اور ان گناہوں سے اجتناب کرتا ہو جو وصفِ عدالت کے لیے نقص وعیب کا باعث ہوتے ہیں تاہم امام غزالی یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ وصفِ عدالت سے متصف ہونا قبولِ فتویٰ اور عامۃ المسلمین کے اعتماد کے لیے شرط ہے۔ مجتہد کے اجتہاد کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔

ان دو اجمالی شرائط کے ذکر کے بعد امام غزالی نے پہلی شرط کے اجمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مدارک ومآخذ شریعت کی معرفت کے لیے آٹھ علوم کو بنیادی وسیلہ

قرار دیا ہے (جو شریعت کے مآخذ اربعہ یعنی کتاب اللہ، سنّت رسول اللہؐ، اجماع اور قیاس جسے غزالی نے لفظ عقل سے تعبیر کیا ہے) کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ ان علوم میں سے دو کو مقدمہ یا تمہیدی علوم کی حیثیت حاصل ہے اور وہ یہ ہیں:

۱۔ دلائل قائم کرنے کا علم یعنی شرعی مسائل کے حل میں کن دلائل سے کس طرح کام لیا جائے گا۔ وہاں دلائل کی تین قسمیں بیان کرتے ہیں۔ عقلی، شرعی اور وضعی۔

۲۔ دوسرا تمہیدی علم ہے معرفت زبان عربی اور اس کے اصول و قواعد، مذکورہ آٹھ علوم میں سے دو کو اختتامی یا تکمیلی علوم کا درجہ حاصل ہے جن میں سے ایک کتاب اللہ اور سنّت رسول اللہ میں ناسخ و منسوخ کا علم ہے۔ یہ علم مجتہد کے لئے بے حد ضروری ہے کیوں کہ جب تک تقدیم و تاخیر کا علم نہ ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ کونسا حکم، نسخ ہے اور کونسا منسوخ، اس وقت تک مجتہد کے لئے کسی صحیح نتیجے پر پہنچنا ممکن نہیں۔ دوسرا تکمیلی علم سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایات کے متون و اسناد کی صحیح معرفت ہے جس کے ذریعہ مقبول و مردود اور فاسد و صحیح میں تمیز کرنا ممکن ہو سکتا ہے۔ جو چار علوم وسائط کی حیثیت رکھتے ہیں، وہ یہ ہیں:

۱۔ ذات و صفات باری تعالیٰ کا علم معرفت۔

۲۔ کائنات کی حقیقت کا علم یعنی یہ کہ یہ کائنات نو پید ہے اور ایک خالق کی تخلیق کا اعجاز ہے۔

۳۔ معرفتِ صداقتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

۴۔ طرقِ کلام کا علم۔

مآخذ شریعت کی معرفت کے لئے امام غزالی یہ کافی سمجھتے ہیں کہ مجتہد کو کتاب اللہ

کی وہ پانچ سو آیات معلوم ہوں جو احکام شریعت کے متعلق ہیں۔ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ضمن میں بھی احکام سے متعلق احادیث کا ازبر ہونا ضروری نہیں بلکہ اتنا معلوم ہونا کافی ہے کہ فلاں مسئلے کے متعلق فلاں مقام پر حدیث نبوی موجود ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ مجتہد کے پاس احکام سے متعلق احادیث کا ایک صحیح مرتب مجموعہ موجود ہو۔ مجتہد کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ کون کون سے مسائل ہیں جن پر اجماع ہو چکا ہے تاکہ اپنے اجتہاد میں اجماع کی مخالفت کا مرتکب نہ ہو۔

ابن حزم الظاہری نے مجتہد کی اقسام اور درجات سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عند اللہ اجتہاد کرنے والا دو حیثیتوں میں سے ایک حیثیت کا مالک ضرور ہوگا یا تو وہ صحت و صواب کا مالک ہوگا اور مصیب کہلائے گا اور یا غلطی و خطاء کا حامل ہوگا۔ اور مخطئ کہلائے گا یعنی خطاوار، البتہ مآل کے لحاظ سے وہ خطاوار مجتہد کے دو درجے بتاتا ہے ایک ایسا خطاکار جو عند اللہ معذور ہے۔ اجتہاد میں وہ نیک نیت ہوتا ہے خواہ اس کا اجتہاد غلط ہی ہو۔ دوسرا خطاکار مجتہد غیر معذور ہوتا ہے اور یہ وہ مجتہد ہے جو جانتے بوجھتے ہوئے غلطی کا ارتکاب کرتا ہے یعنی اس کی نیت ہی نیک نہیں ہوتی۔ اجر کے لحاظ سے بھی وہ مجتہد کی دو قسمیں بیان کرتا ہے۔ ایک ایسا مجتہد جو مصیب ہے اور اسے دوگنا اجر ملتا ہے، ایک اجتہاد کرنے کا دوسرا درستی اور صحت کا، دوسری قسم وہ مجتہد ہے جو خطاکار ہے مگر اجتہاد میں نیک نیت ہونے کے سبب صرف اجتہاد کرنے کا اجر پاتا ہے۔ ابن حزم اجتہاد کی اہمیت کے ضمن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث نقل کرتا ہے جس میں آپ فرماتے ہیں: "من اجتھد واصاب فلہ اجران ومن اجتھد واخطأ فلہ اجر واحد" کہ جس نے اجتہاد کیا اور صحیح نتیجے پر پہنچا تو اسے دوگنا اجر ملے گا اور جس نے اجتہاد کیا

اور غلطی کی تو اسے صرف ایک گونہ اجر ملے گا۔ یہاں سے ابن حزم ہر مسلمان کے لیے اجتہاد لازم ٹھہراتا ہے اور تقلید کرنے والوں کو گنہگار اور قابل مذمت قرار دیتا ہے۔

علامہ الآمدی نے بھی مجتہد کے لیے دو اجمالی شرائط بیان کی ہیں، پہلی شرط کا تعلق عقائد سے ہے جس میں وہ مجتہد کے لیے وجود باری تعالیٰ کا علم، اس کی صفات کمالیہ پر ایمان اور منصب رسالت کی تصدیق کو لازم ٹھہراتے ہیں۔ دوسری شرط کا تعلق مجتہد کے علم سے ہے، یعنی مجتہد کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ شریعت کے احکام، ان کی اقسام، دلائل، اور مراتب و شروط سے آگاہ ہو اسے تحصیلِ احکام کی کیفیت معلوم ہونی چاہیے۔ تحریر و تقریر کے ذریعے احکام پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دے سکے۔ راویانِ حدیث کی جرح و تعدیل سے واقف ہو صحیح و غیر صحیح حدیث میں امتیاز کر سکے۔ اسبابِ نزول، ناسخ و منسوخ اور عربی لغت و نحو کا عالم ہو۔ تاہم الآمدی کے نزدیک یہ شرائط اس مجتہد کے لیے ہیں جسے اصولِ فقہ میں مجتہد مطلق یا مجتہد کامل کہا جاتا ہے۔ امام غزالی کی طرح الآمدی بھی اجتہاد میں تجزی کا قائل ہے یعنی مجتہد کے لیے یہ لازم نہیں کہ وہ ہر مسئلے پر اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو بلکہ وہ شریعت کے خاص شعبے کے مسائل میں اجتہاد پر قادر ہو تب بھی کافی ہے مگر وہ مجتہدِ مطلق یا کامل نہیں کہلائے گا۔ بلکہ مجتہد جُزئی کہلائے گا۔

متقدمین و متاخرین اور جدید دور کے ماہرینِ اصولِ فقہ کے افکار کی روشنی میں مجتہد کے لیے جن اوصاف و آداب اور شروط و لوازمات سے متصف ہونا ضروری ہے ان کی مجموعی تعداد بارہ بنتی ہے۔

ان میں سے پہلی شرط اسلام و ایمان ہے گویا شریعت کے احکام میں اجتہاد کے لیے یہ لازمی شرط ہے کہ مجتہد دین اسلام پر ایمان کامل سے مزین ہو، دوسری شرط

عدالت وتقویٰ ہے مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان عیوب ونقائص سے بری ہو جو وصف عدالت اور تقویٰ کے لیے نقصان دہ ہیں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مجتہد عربی زبان کا عالم ہو، تاکہ قرآن وحدیث کی شرعی نصوص کا صحیح ادراک کر سکے۔ عربی زبان وادب اور اسلوب بیان پر گہری نظر کے علاوہ اسرار بلاغت سے بھی پوری طرح واقف ہو۔ تاہم اس میں یہ لازم نہیں کہ وہ عربی زبان کی مہارت کے سلسلے میں سیبویہ اور خلیل کے درجے کا امام لغت ونحو ہو بلکہ بقدر ضرورت اتنا معلوم ہو کہ کلام عرب میں اسلوبِ تخاطب اور انداز بیان کن کن معانی اور الوان کا حامل ہو سکتا ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ کا علم رکھتا ہو، اس کے لغوی معنی اور شرعی مفہوم سے آگاہ ہو۔ امام شافعی کے نزدیک تو مجتہد کو تمام قرآن حفظ ہونا چاہیے۔ لیکن اکثریت کی رائے یہ ہے کہ صرف اتنا کافی ہے کہ احکام شریعت سے متعلق پانچ سو آیات کا علم رکھتا ہو۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ مجتہد کو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت حاصل ہو۔ ان قولی، فعلی اور تقریری احادیث کا علم رکھتا ہو جن میں شریعت کے احکام وارد ہوئے ہیں۔ ان احادیث کے معانی ومقاصد سے پوری طرح آگاہ اسناد ومتون کے تمام پہلوؤں پر نظر رکھتا ہو، اس کے پاس احکام سے متعلق احادیث کا صحیح مجموعہ موجود ہونا چاہیے مثلاً صحاح ستہ کے علاوہ معانی الآثار للطحاوی اور منتقی الاخبار لابن تیمیہ کا موجود ہونا کافی ہے۔

مجتہد کے لیے چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ اجماع واختلاف کے مواقع سے آگاہ ہو مجتہد کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وہ کون کون سے مسائل ہیں جن میں سلف صالح کا اجماع ہو چکا ہے تاکہ اس اجماع کی مخالفت سے بچ سکے جیسے اصولِ فرائض، اصولِ وراثت اور محرمات وغیرہ کے بارے میں سلف صالح کا اجماع موجود ہے۔ اس طرح مجتہد

کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ وہ کون سے مسائل ہیں جن میں سلف صالحین کا اختلاف تھا! امام شافعی اس اختلاف و اجماع کی معرفت پر بہت زور دیتے ہیں۔ اس موضوع پر علامہ ابن رشد کی بدایۃ المجتہد ابن قدامہ کی کتاب المغنی اور امام ابن تیمیہ کے فتاویٰ بہت کارآمد معلومات کی حامل ہیں۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ مجتہد قیاس کے اصول سے پوری طرح آگاہ ہو، امام شافعی تو قیاس کو ہی اجتہاد کا نام دیتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں، الاجتہاد هو العلم باوجہ القیاس وطرائقہ، یعنی اجتہاد دراصل قیاس کی وجوہات اور طریقوں کے علم کا نام ہے۔ مشہور فقیہ علامہ الاسنوی قیاس کو قاعدۃ الاجتہاد اور الموصل الی التفاصیل قرار دیتے ہیں۔ اس کے لیے لازم ہے کہ مجتہد واقعات و معاملات زندگی کے علم کے علاوہ مندرجہ ذیل باتوں کا بھی علم رکھتا ہو۔ اُسے:۔

۱۔ ان علل و اسباب کا علم ہو جو نصوص شرعیہ کے لیے حکمت اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں۔

۲۔ قیاس کے تمام قوانین وضوابط کی معرفت حاصل ہو۔

۳۔ یہ بھی علم رکھتا ہو کہ کتاب و سنت میں حکم موجود نہ ہونے کی صورت میں سلف صالح کا طریقہ اجتہاد کیا تھا۔

آٹھویں شرط یہ ہے کہ مجتہد احکام شریعت کے مقاصد اور حکمتوں سے واقف ہو مثلاً یہ علم ہو کہ شریعت کی حکمت یہ ہے کہ انسانیت کی مصلحت ملحوظ ہو اور رحمت و سہولت سے کام لیا جائے۔ اسلامی شریعت میں حرج اور تنگی نہیں ہے۔ امام شاطبی نے مقاصدِ شرع کو سمجھنے پر بہت زور دیا ہے وہ کہتے ہیں، فہم مقاصد الشرع ھو العلم الذی یبنی علیہ الاجتہاد کہ مقاصدِ شریعت کا فہم وہ علم ہے جس پر اجتہاد کی عمارت کھڑی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ اجتہاد کی دو بنیادیں تسلیم کرتے ہیں ایک فہمِ مقاصدِ

شرع اور دوسرے احکام کے استنباط کی قدرت حاصل ہونا

مجتہد کے لیے نویں شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں ناسخ و منسوخ کا علم رکھتا ہو، یہ بہت ہی ضروری شرط ہے کیوں کہ منسوخ آیات و احادیث اجتہاد کی بنیاد ہی نہیں بن سکتیں۔ دسویں شرط یہ ہے کہ اجتہاد کرنے والا فنِ اصولِ فقہ کا بھی کامل علم رکھتا ہو۔کیوں کہ احکام کے سمجھنے اور استنباط کرنے کے لیے علم اصول فقہ بے حد مفید ہے۔گیارہویں شرط کو صحت فہم اور حسنِ اندازہ کا نام دیا گیا ہے صحیح بات کو صحیح اور غلط کو غلط سمجھنا کھرے اور کھوٹے کا بخوبی اندازہ کرنا ایسے اوصاف ہیں جو مجتہد کو درست نتائج تک پہنچنے میں بہت مدد دیتے ہیں۔ بارہویں شرط کو صحتِ نیت اور سلامتِ اعتقاد کا نام دیا جاتا ہے۔نیت کی درستی پر ہر کام کا دارو مدار ہوتا ہے، عقیدے کی درستی بھی حکمت و نور کا وسیلہ ہے۔ٹیڑھی نیت سے نتائج بھی ٹیڑھے نکلتے ہیں اور انسان کی سوچ بھی ٹیڑھی ہوتی ہے۔عقیدہ فاسد ہو تو اخلاص مفقود ہو جاتا ہے اس لیے اجتہاد کرنے والا درست نتائج تک نہیں پہنچ سکتا۔

وفاقی شرعی عدالت

ایک جدید اجتہادی ادارہ

ظفر علی راجا ایڈووکیٹ
صدر حلقہ احبابِ قانون (پاکستان)

عالمِ فانی کی بنیاد کچھ ایسے عناصر پر استوار کی گئی ہے۔ جنہیں ثبات نہیں۔ اس کی جزئیات اس کے مسائل۔ طرزِ زندگی۔ طرزِ معاشرت۔ اس کے موسم۔ اس کے دن رات حالات و واقعات ہر لحظہ ہر آن بدلتے رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں۔

ایک طویل عرصہ سے گمراہی کی تیز دھوپ میں جلتی ہوئی انسانیت کو جب اسلام نے اپنے سایۂ رحمت سے سرفراز کیا، تو چند ہی برسوں میں تاریخ کی بوڑھی آنکھوں نے ایک لازوال انقلاب کو عالمِ وجود میں آتے ہوئے دیکھا۔ اور پھر یہ انقلاب نہایت سرعت سے بگڑی ہوئی تہذیبوں کے خدوخال میں ایک نورانی چمک اور تہذیب پیدا کرتا چلا گیا تاریخِ انقلابات کے سب سے عظیم ہیرو سرکارِ عالم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب اسلامی انقلاب برپا کرنے کے بعد اس جہانِ فانی سے عالمِ جاودانی کا سفر اختیار کرنے لگے تو اسلامی انقلاب کے تمام نمایاں اصول، قوانین، اور مثالیں سینہ بہ سینہ لاکھوں فرزندانِ قوم کے قلب و جگر میں اس طرح سما چکی تھیں، جس طرح پھول کے بدن میں خوشبو۔

اسلامی انقلاب کے زیرِ اثر ایک نئی اور عالمگیر تہذیب نے جنم لیا۔ اس تہذیب کے اثرات مختلف اقوام اور مختلف علاقوں میں تیزی سے پہنچے۔ کاروبارِ حکومت وسعت کی نئی حدود کو چھونے لگا۔ اس روز افزوں ترقی پذیر معاشرے تہذیبی ارتقاء اور تغیر کی وجہ سے نئے نئے مسائل بھی سامنے آئے۔ اور ان کا حل بھی وقت کی ضرورت ٹھہرا۔ یہ سلسلہ آج

جاری ہے۔ ہر روز نت نئے مسائل اپنا کاسۂ سوال اٹھائے اربابِ حل و عقد کے سامنے آکھڑے ہوتے ہیں۔ اور ایسا جواب طلب کرتے ہیں، جو جدید دنیا کے نہ صرف مسلمانوں بلکہ غیر مسلم دانش وروں کو بھی مطمئن کر سکے، اور اسلام کے ایک لازوال مذہب ہونے کا ثبوت پیش کر سکے۔

اسلامی قانون کے بنیادی ماخذ اللہ تبارک تعالیٰ کا کلام، قرآن مجید اور رسول اللہؐ کی سُنّت و احادیث ہیں۔ عالمِ اسلام کو جب بھی کوئی نیا مسئلہ درپیش ہوتا۔ ہمیشہ ان دونوں ذرائع سے رجوع کیا جاتا۔ قرآن و احادیث میں زندگی کے تمام مسائل اور اطوار کے بارے میں بنیادی اصول موجود ہیں۔ خود شارع قانونِ اسلام نے فرمایا تھا۔ کہ انتہائی کوشش یہی ہونی چاہیے۔ کہ مسائل کا حل قرآن و حدیث سے تلاش کیا جائے۔ اگر یہ دونوں ماخذ کسی مسئلے پر خاموش ہوں۔ تو پھر اسلام کے بنیادی اصولوں اور عقائد کے دائرے کے اندر رہتے ہوئے مناسب فیصلے کئے جائیں۔ اسی کوشش اور تلاش و جستجو کو اجتہاد کا نام دیا گیا۔ اجتہاد کا لفظ جُہد سے مشتق ہے۔ لہٰذا جب کوئی اہل شخص کسی خاص مسئلے پر شرعی حکم یا اسکی رُوح معلوم کرنے کے لئے اس قدر جدّوجہد کرے۔ کہ اس سے زیادہ انسان کے بس میں نہ ہو۔ اور اس کے بعد کوئی نتیجہ اخذ کرے۔ تو اسے اجتہاد کہا جاتا ہے۔

اسلام کے ابتدائی دَور سے آج تک اجتہاد نے اسلامی قانون کی تعبیر، ترقی اور ارتقاء کے سلسلے میں قابلِ قدر خدمات سَرانجام دی ہیں۔ اجتہاد کے ذریعے اسلامی فقہ کے بنیادی ڈھانچے پر گزشتہ چودہ صدیوں میں ایک عظیم الشان عمارت کھڑی ہو چکی ہے۔ زندگی کے سفر میں پیش آنے والی قانونی اور فقہی اُلجھنوں اور رکاوٹوں میں سے شاید ہی کوئی ایسی ہو۔ جس کے تمام امکانی پہلوؤں پر پوری جزئیات کے ساتھ مباحث مجتہدین کے ہاں نہ ملتے ہوں۔ زندگی ایک جہدِ پیہم کا نام ہے۔ اس میں پتھر کے ساتھ جانوروں کا شکار کرنے سے لے کر چاند ستارں

پر کمند ڈالنے کے مرحلے تک آتے ہیں۔ ایک رواں دواں اور متحرک زندگی کے مسائل کے لئے ایک رواں دواں اور زندہ قانون کی ضرورت پڑتی ہے، لیکن افسوس کہ مسلمانوں کے زوال سے اجتہاد جیسی قوت پر بھی اضمحلال طاری ہوگیا۔ ایک مدت تک یہ عظیم قانونی طاقت اپنی صلاحیت کار کا مظاہرہ کرنے میں ناکام رہی۔ یہاں تک کہ مغربی مفکرین بلکہ خود جدید لادینی فکر کا شکار ہونے والے مسلمان "دانشور" اسلامی فقہ کو ایک فرسودہ چیز قرار دینے لگے۔

گذشتہ برسوں کے دوران ایک مرتبہ پھر عالم اسلام نے انگڑائی لی ہے۔ اور ایک مرتبہ پھر مختلف اسلامی ممالک میں اسلام اور اسلامی قوانین کے احیاء کی طرف پیش رفت ہوئی ہے۔ خود پاکستان میں اسلامی نظام قائم کرنے اور خالص اسلامی رنگ میں رنگی ہوئی تہذیب کی نشاۃ ثانیہ کے لئے سرگرمی سے کام ہو رہا ہے۔ دیگر بے شمار اقدامات کے علاوہ اسلامی فقہ کو رائج کرنے اور غیر اسلامی قوانین کو موقوف کرنے کے لئے بھی جدوجہد کا آغاز ہو چکا ہے۔ اس مقصد کے لئے وفاقی حکومت نے عدالتِ عالیہ کے ہم رُتبہ ایک نئی عدالت تشکیل دی ہے۔ جس کا نام وفاقی شرعی عدالت رکھا گیا ہے۔ اس عدالت میں پاکستان کے اندر رائج خلافِ شرع کسی بھی قانون کو کلی یا جزوی طور پر چیلنج کیا جاسکتا ہے۔ وطن عزیز کے ہر عاقل و بالغ شہری کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ وہ رائج قوانین یا ان کے ایسے حصوں یا دفعات کو جو اسلامی تعلیمات اور اصولوں سے متصادم ہوں عدالت سے کالعدم قرار دلوا سکے۔

وفاقی شرعی عدالت نے اپنے آغاز کے فوراً ہی بعد اپنی عام عدالتی استعداد کے ساتھ ساتھ ایک عظیم اجتہادی ادارے کے طور پر جس کارکردگی کا مظاہرہ کیا، وہ نہ صرف انتہائی حوصلہ افزا بلکہ قابلِ تعریف و تحسین ہے اس ادارے میں شاملِ ارکان ان تمام اوصاف اور خوبیوں کے حامل ہیں جو اجتہاد کرنے والوں کے لئے ضروری ہیں۔ اس ادارے میں ایسے جج شامل ہیں جو اپنی ذات میں نیک۔ قابلِ اعتبار۔ صاحب الرائے۔ صاحبِ فراست۔ انصاف پسند اور اچھے

اخلاق کے مالک ہیں۔ یہ لوگ شریعت کے بنیادی مآخذ سے مختلف مسائل پر اسلامی احکام یا ان کی اصل روح کشید کر سکتے ہیں۔ قرآنی تعلیمات اور دیگر فقہی پہلوؤں سے کما حقہٗ واقف ہیں۔ نصوصِ شرعیہ سے احکام کی علت وسبب کے بارے میں تحقیق کرنے پر قدرت رکھتے ہیں۔ سونے پر سہاگہ یہ کہ انہیں تمام جدید قوانین دورِ انگلیشیہ کے ضابطوں اور بین الاقوامی قوانین سے مکمل آگاہی حاصل ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس ادارے کو عام مجتہدین کے برعکس کسی بھی ایسے قانون کو کالعدم کر دینے کی آئینی طاقت فراہم کی گئی ہے۔ جو اسلامی تعلیم سے متصادم ہو۔ یہی وہ صلاحیت ہے۔ جو اس ادارے کے اجتہادی فیصلوں کو مؤثر بناتی ہے۔ اور انہیں ایک باقاعدہ قانون کی حیثیت عطا کرتی ہے۔

اجتہاد کی بڑی بڑی دو قسمیں ہیں۔ ایک کو ہم اجتہادِ مطلق کہہ سکتے ہیں جبکہ دوسری کو اجتہاد اضافی کا نام دیا جاتا ہے۔ اجتہادِ مطلق سے مراد کسی ایسے مسئلے پر رائے کا اظہار کرنا ہے۔ جس کی کوئی مثال یا نظیر پہلے سے موجود نہ ہو۔ جبکہ اجتہادِ اضافی سے مراد ایسی تحقیق وجستجو ہے۔ جس میں کسی مسئلے پہ امثال ونظائر کی موجودگی میں اس سے ملتے جلتے دیگر مسائل پر قیاس کے ذریعے حکم لگایا جائے۔ وفاقی شرعی عدالت ان ہر دو قسم کے اجتہادات کے لئے موزوں ترین ادارہ ہے[1] گو کہ ابھی تک اجتہادِ مطلق سے متعلقہ بہت کم مسائل شرعی عدالت کے سامنے پیش ہوئے ہیں اور اس کا زیادہ تر کام اجتہاد اضافی تک محدود رہا ہے۔ لیکن خود یہ کام بھی کچھ کم اہم نہیں ہے کسی بھی نئے مسئلے پر تازہ ترین حالات کے مطابق اجتہادی رائے دینا کوئی آسان کام نہیں۔ اس کے لئے گذشتہ چودہ صدیوں کا تمام علمی اور فقہی ذخیرہ کھنگالنا پڑتا ہے۔ تب کہیں جا کر گوہر مقصود ہاتھ آتا ہے۔

یہاں وفاقی شرعی عدالت میں زیرِ بحث آنے والے چند ایک اجتہادی مسائل کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ بہت سے لوگوں نے بنجر اور غیر آباد زرعی اراضی حکومت سے پٹہ پر حاصل کر رکھی ہے

---

[1] اجتہادِ مطلق کی معروف شرائط کی موجودگی میں (ادارہ)

ورانھوں نے اپنی محنت اور سرمائے سے اس اراضی کو ہموار کیا۔ سرسبز و شاداب بنایا۔ اور
س میں فصلیں پیدا کیں۔ آج سے قبل کے اسلامی معاشرے میں چند احادیث اور دیگر حوالوں
سے یہ بات ثابت کی جاتی تھی کہ جو شخص بنجر اور بے مالک افتادہ اراضی کو آباد کرلے۔ وہ
سی کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ تقریباً تمام متعلقہ احادیث و حوالہ جات میں افتادہ و بنجر اراضی
کے لئے لفظ موات استعمال ہوا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت نے موات کو بے مالک کے معنوں
یں لیا۔ اور قرار دیا، کہ چونکہ پٹہ پر ملی ہوئی اراضی کی اسلامی حکومت مالک ہے لہٰذا وہ موات اراضی
کی تعریف میں نہیں آتی اور اس کے آباد کرنے والے مالکانہ حقوق کے سزاوار نہیں ٹھہرتے۔

ایک اور رائج الوقت قانون کے تحت حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ جس شہری جائیداد
کو چاہے۔ خرید لے۔ چاہے اس کا مالک اُسے فروخت کرنا چاہتا ہو۔ یا نہ چاہتا ہو۔ بہت
سے لوگوں نے اس قانون کو غیر اسلامی قرار دیا۔ رسولِ اکرمؐ اور صحابہ کرامؓ کے زمانے کی مثالیں
ڈھونڈ کر لائے۔ تاکہ اپنا موقف ثابت کر سکیں۔ لیکن وفاقی شرعی عدالت نے بڑی عرق ریزی
سے اس سارے معاملے اور اس پر ہونے والے اجتہادات کا جائزہ لینے کے بعد رائے قائم
کی۔ کہ اگر شہری جائیداد مفاد عامہ کے کسی کام کے لئے درکار ہو۔ تو حکومت اسے مالکِ جائیداد
کی منشاء کے بغیر بھی خرید سکتی ہے گویا مفاد عامہ کے مقصد کے تحت خریدی ہوئی شہری جائیداد
مالک کی اجازت کے بغیر بھی حاصل کرلی جائے۔ تو حکومت کا یہ عمل اسلامی تعلیمات اور قوانین
کے منافی نہ ہوگا۔

وفاقی عدالت کے سامنے پیش ہونے والے مقدمات کی اکثریت زنا، اور حدود
آرڈیننس سے تعلق رکھتی ہے۔ زنا۔ اغواء اور شراب نوشی جیسے معاملات میں بھی وفاقی
عدالت نے اضافی اجتہاد کی بے شمار مثالیں قائم کی ہیں۔ اور عقلی فقہی اور عملی دلائل دے کر
ایسی ایسی اجتہادی آراء قائم کی ہیں۔ جو جدید دور کے تقاضوں پر بھی پورا اترتی ہیں۔ اور

ن تعلیمات کے دائرے سے باہر بھی نہیں جاتیں۔ ایک شخص کو چرس بھرا سگریٹ پینے
لزام میں دو سپاہیوں نے پکڑ لیا۔ اور امتناع منشیات آرڈیننس (حدود) کی دفعہ آٹھ کے
ت اس پر مقدمہ دائر کر دیا۔ ایک سپیشل جج نے اس مقدمہ کی سماعت کی۔ اور ملزم کو
ں دفعہ کے تحت مجرم قرار دے کر اسی کوڑوں کی سزا سنا دی۔ ملزم نے وفاقی شرعی عدالت
ے سامنے اس فیصلے کے خلاف اپیل دائر کی۔ وفاقی عدالت نے کوڑوں کی سزا کو غیر قانونی قرار
یتے ہوئے وضاحت کی۔ کہ اسی کوڑوں کی حد صرف شراب پینے والوں کے لئے مقرر ہے۔
عض چرس پینے پر یہ سزا نہیں دی جا سکتی۔ عدالت کی اس اضافی اجتہادی رائے کے سبب
ملزم نہ صرف بری ہو گیا۔ بلکہ آئندہ کے لئے ایک عدالتی نظیر بھی قائم ہو گئی۔

ایک عرصے سے ملتِ اسلامیہ میں یہ روایت عقیدے کے طور پر چلی آ رہی ہے۔ کہ عورت حکومت اور عدلیہ میں اہم ترین عہدوں پر فائز نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اسلام میں اس بات کو نگاہِ تحسین سے نہیں دیکھا۔ اور بعض دیگر وجوہات کی بنا پر بھی عورت اس منصب پر کام کرنے کی اہل ثابت نہیں ہوتی۔ حال ہی میں وفاقی شرعی عدالت کے روبرو ایک مسئلہ پیش ہوا۔ جس میں یہ فیصلہ کرنا مقصود تھا کہ عورت کو ایک اسلامی ریاست میں جج یا قاضی مقرر کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ گو کہ عوامی سطح پر بعض بڑے نامور "اسلامی مفکر" عورت کی نااہلی کے حق میں ببانگ دہل اپنی آراء دے چکے تھے۔ اس کے باوجود وفاقی شرعی عدالت نے پوری چھان بین، متضاد آراء کے تقابلی جائزے اور تمام مکاتیب فکر اور مذاہب کے اجتہادی ادب کا مطالعہ کرنے کے بعد رائے قائم کی۔ کہ عورت قاضیہ یا جج جیسے منصبِ جلیلہ پر فائز ہونے کا اسلامی حق رکھتی ہے۔ اور ایسا کرنا اسلامی تعلیمات اور اصولوں سے متصادم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

یہی عالم تصویر کے مباح یا ناجائز ہونے کا ہے۔ اکثر و بیشتر علمائے دین تصویر کو

ناجائز اور ممنوع قرار دیتے رہے ہیں۔ اور بہت سی احادیث کو سند کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ اسی تاثر کے زیر اثر ایک پاکستانی شہری نے وفاقی شرعی عدالت میں دعوئے پیش کیا۔ اور موقف اختیار کیا۔ کہ تصویر اتروانا چونکہ ایک غیر اسلامی فعل ہے۔ اس لئے اسے ممنوع قرار دیا جائے۔ اس نہایت اہم اجتہادی مسئلے کی سماعت کے لئے پانچ ججوں پر مشتمل بنچ تشکیل دیا گیا۔ جنہوں نے تصویر کے جائز ہونے کے حق میں فیصلہ صادر کیا۔ اس دعوے میں مدعی نے احادیث کے علاوہ قرآنِ مجید سے بھی سند پیش کی تھی۔ اس طرح اس کی اہمیت دوچند ہوگئی تھی۔ وفاقی عدالت نے جس استدلال اور گذشتہ مجتہدین کی کاوشوں سے روشنی حاصل کر کے فیصلہ لکھا۔ وہ کافی دلچسپ اور فکر انگیز ہے۔ لہٰذا اس فیصلے کا ترجمہ و مفہوم یہاں پیش کرنا قارئین کے ذوقِ تجسّس کے لئے باعث اطمینان ہوگا۔ عدالت کے ایک رُکن جسٹس ذکا اللہ لودھی فیصلہ لکھتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

"مدعی اہلسنت والجماعت (حنفی بریلوی) مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس نے نیشنل رجسٹریشن ایکٹ ۱۹۷۳ء کو چیلنج کیا ہے۔ اس ایکٹ کے تحت ہر پاکستانی شہری پر یہ لازم آتا ہے۔ کہ وہ حکومت کے طریقہ کار کے مطابق اپنی رجسٹریشن کروائے۔ یہ قانون نہایت مُفید ہے۔ اس سے نہ صرف حکومت کو فائدہ پہنچتا ہے۔ بلکہ خود رجسٹریشن کروانے والے شہری کو بھی اپنی شناخت کے سلسلے میں آسانی میّسر آتی ہے۔ مدعی نے اس قانون کو صرف اس بنیاد پر چیلنج کیا ہے۔ کہ اس قانون کی رُو سے اُسے اس بات کا پابند کر دیا گیا ہے۔ کہ وہ نہ صرف یہ کہ اپنا شناختی کارڈ بنوائے بلکہ اس پر ثبت کرنے کے لئے اپنی تصویر بھی مہیّا کرے۔ مدعی کا خیال ہے۔ کہ فوٹوگرافی۔ مصوری (پینٹنگ) اور فائن آرٹ سے متعلقہ دیگر کام اسلام کی نظر میں حرام ہیں۔ لہٰذا اس کی درخواست ہے۔

کہ اس قانون کو قرآن اور احادیث سے متصادم ہونے کی وجہ سے اسلامی اصولوں
کے خلاف قرار دے دیا جائے۔"
مدعی کی طرف سے مسٹر نذیر اختر عدالت کے سامنے پیش ہوئے۔ اور انہوں نے مدعی
کی درخواست کے سلسلے میں قرآن حکیم کی آیت ۳۴/۱۳ کے علاوہ چند احادیث پر بھی انحصار
کیا۔ یہ احادیث بخاری۔ (کتاب الامثالات) مسلم (کتاب المساجد) سے اخذ کی گئی ہیں۔
جہاں تک اوپر بیان کردہ آیت کریمہ کا تعلق ہے۔ تو خود آیت سے صاف ظاہر ہے کہ
اس کی نوعیت محض ایک خبر کی سی ہے۔ جو ہمیں یہ اطلاع بہم پہنچاتی ہے۔ کہ حضرت سلیمان
نے مختلف قسم کی عمارتیں بنوائی تھیں۔ اور انہیں مجسموں اور تصویروں یعنی تماثیل سے سجایا تھا۔
تماثیل میں فوٹوگرافی بھی شامل سمجھی جائے گی۔ کیونکہ فوٹوگرافی کی ٹیکنیک کے ذریعے کسی بھی موجود
چیز کی تصویر کاغذ پر منتقل کی جاتی ہے۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے۔ کہ مذکورہ آیت نہ تو تماثیل کی تیاری
کے امتناع کے سلسلے میں کوئی ہدایت جاری کرتی ہے۔ نہ ہی ان کی تعریف یا تنقیص کرتی ہے۔
اس آیت کے علاوہ اس موضوع پر قرآن حکیم میں اور کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ لہٰذا یہ بات بالکل غیر متنازعہ
ہے۔ کہ قرآن حکیم میں فائن آرٹس کی مکمل ممانعت تو کیا کسی جگہ حوصلہ شکنی تک نہیں کی گئی۔ اب
صرف اس بات کا جائزہ لینا باقی رہ جاتا ہے۔ کہ فائن آرٹس کی جائز حدود کون سی ہیں۔ اور ان
کی نوعیت کیا ہونا چاہیئے۔ ان کا اخذ و تعین قرآن شریف کی بتائی ہوئی اخلاقی حدود و قیود کی
پالیسی کے مطابق کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس سے قبل میں اس بات کا بھی تذکرہ کر دینا چاہتا ہوں۔
کہ یہ چیز ہمارے ایمان کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ کہ تمام نبی اللہ تعالیٰ کے پیغام بر
ہیں۔ اور ان پر نازل ہونے والی وحی سچی اور اس پر عمل ضروری ہے۔ اور ان کے معمولاتِ زندگی
خدائی احکامات سے عدم مطابقت نہیں رکھتے۔ کیونکہ یہ نبی کی شان کے خلاف ہے۔ اور
قرینِ قیاس نہیں۔ در اصل یہ تمام نبی پیغمبر آخر الزمانؐ کے ہراول دستے کے طور پر مبعوث کئے

گئے تھے۔ ان پر اتاری گئی وحی بھی اسلام ہی کی ابتدائی شکل تھی۔ لہٰذا زندگی کے مختلف شعبوں میں ان کے معمولات اور فرمان ہمارے لئے بھی حکم کا درجہ رکھتے ہیں۔ بجز اس کے کہ بعد میں انہیں باقاعدہ تبدیل کر دیا گیا ہو، ان میں ترمیم کر دی گئی ہو یا پھر انہیں ممنوع قرار دے دیا گیا ہو۔

اب مجھے اس موضوع پر احادیث کی طرف آنا چاہیئے۔ احادیث کی تمام چھ کتابیں (صحاح ستہ) جنہیں سُنی حضرات مستند تسلیم کرتے ہیں۔ اور صحاح اربعہ جنہیں شیعہ مکتبِ فکر میں مُستند تصوّر کیا جاتا ہے۔ اس امر کا انکشاف کرتی ہیں۔ کہ رسولِ اکرمؐ نے ابتدائی طور پر ہر قسم کی تماثیل کو ممنوع قرار دیا تھا۔ اس ممانعت میں اس قدر شدت تھی۔ کہ تماثیل سے مزین کپڑے کے استعمال تک سے منع کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی یہ ہدایات بھی جاری کی گئیں۔ کہ مُردہ لوگوں کی قبروں پر مساجد نہ تعمیر کی جائیں۔

علاوہ ازیں پیغمبروں اور دوسرے نیک لوگوں کی تماثیل بنانے سے بھی سختی سے روک دیا گیا۔ ان پابندیوں کی وجوہات کا پتہ چلانے کے لئے ہمیں تاریخی پس منظر کا مطالعہ کرنا ہو گا۔ بہت سے قابلِ احترام اور ممتاز محققین و اہل قلم نے اس موضوع پر قرآن اور حدیث کی روشنی میں اظہارِ خیال کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں۔ کہ تماثیل کی تیاری اور استعمال پر پابندی کا مقصد صرف یہ تھا۔ کہ لوگوں کے ذہن سے زمانہ جاہلیت کے ان نقوش و عادات کو بالکل کھُرچ دیا جائے۔ جن کا رجحان ابھی تک ان کے مزاجوں میں پایا جاتا تھا۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے حنفی مکتبِ فکر کے ایک عالم امام طحاوی کے حوالے سے اپنی کتاب "اسلام میں حلال و حرام" میں اس موضوع پر نہایت قابلیت سے بحث کی ہے۔ اور نتائج اخذ کئے ہیں۔ جن کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے۔

"آغاز میں شارع نے ہر قسم کی تصویر سے منع فرمایا تھا۔ خواہ وہ نقش ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ تصویر پرستی کا زمانہ گزرے زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا۔ اس لئے ہر قسم کی تصویریں ممنوع قرار دیدی گئیں پھر جب ممانعت کے حکم پر عمل درآمد ہو گیا تو آپ نے

کپڑوں میں بنے ہوئے نقوش کو عام ضرورت کے پیش نظر مستثنیٰ کر دیا۔ پھر ایسی تصاویر کو بھی جائز کر دیا۔ جن کی بے وقعتی کی جاتی تھی۔ جس تصویر کی بے وقعتی نہیں کی جاتی تھی ان کی ممانعت برقرار رہی۔"

یہاں مصنف کا ایک اور حوالہ بھی بے جا نہ ہوگا۔

"اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کہ تصویر کے مقصد کو حرمت وغیرہ کے احکام میں کافی دخل ہے اور کوئی مسلمان ایسی تصویر کے حرام ہونے کی مخالفت نہیں کرے گا۔ جس کا مقصد اسلام کے عقائد اس کی شریعت اور اس کے آداب کے خلاف ہو پس عورت کی عریاں اور نیم عریاں تصویریں اور نسوانیت کی خصوصیات رکھنے والے فوٹو جن سے فتنہ کا اندیشہ ہو سکتا ہے ایسے اعضاء کو نمایاں کرنا اور ان کے خاکے بنانا جو شہوانی ہیجان پیدا کرنے والے ہوں اور جنسی جذبات کو بھڑکانے والی تصویریں بنانا جیسا کہ اس کا مظاہرہ رسائل اور اخبارات اور سینما گھروں میں کھلے بندوں ہو رہا ہے تو ان تمام چیزوں کے حرام ہونے میں اور اس قسم کی تصویر سازی کی ممانعت میں ادنیٰ شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔" (صفحہ نمبر ۱۵۴ تا ۱۵۷)

مصنف نے یہ بھی لکھا ہے۔ کہ

"اور گناہ میں اس سے قریب تر وہ شخص ہے۔ جو کسی ایسی چیز کی تصویر بنائے جس کی پرستش تو نہ کی جاتی ہو لیکن اس سے مقصود اللہ کی تخلیق کی مشابہت ہو یعنی وہ یہ دعوے کرے کہ وہ بھی اللہ ہی کی طرح تخلیق و ایجاد کا کام کرتا ہے۔ ایسی صورت میں وہ کفر کا مرتکب ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کا تعلق صرف مصور کی نیت سے ہے۔" (صفحہ ۱۵۹)

امام طبری نے بھی اس موضوع پر مسلم شریف کی ایک حدیث کے حوالے سے بحث کی ہے حدیث شریف،

کے الفاظ اس طرح ہیں۔

ترجمہ: "قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب ان مصوّروں کو ہوگا"

طبری نے اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔ کہ

"یہاں مراد وہ مصوّر ہے، جو کسی ایسی چیز کی تصویر بناتا ہے۔ جس کی پرستش کی جاتی ہو۔ اس کا دانستہ طور پر اس غرض کے لئے تصویر بنانا کفر کے مترادف ہے"

(اسلام میں حلال و حرام۔ صفحہ ۱۴۳)

جہاں تک نقشین (پرنٹڈ) کپڑے کے استعمال کا تعلق ہے۔ تو اس کی ممانعت کے سخت احکامات کے کچھ عرصہ بعد ان میں نرمی کر دی گئی تھی۔ اور یہ نرمی اس احساس کے بعد کی گئی تھی کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ نئے مسلمانوں نے اپنے آباء واجداد کے اعتقادات کو باقاعدہ رد کرنا شروع کر دیا تھا۔ اس سے قبل انہیں امتناعی ہدایات کے ذریعے اس کام سے روکنا بہت ضروری تھا۔ لہٰذا بعد میں نقشین کپڑے کا استعمال "مباح" قرار دے دیا گیا (سنن ابی داؤد جلد سوئم طبع شدہ قرآن محل کراچی تشریح حدیث نمبر ۷۵۳-۷۷۴)

یہاں میں محمد یوسف فاروقی (ماہنامہ فکر ونظر۔ شمارہ اگست ۱۹۱۰ء صفحہ ۱۰۳) کے خیالات کا حوالہ دینا بھی مفید سمجھتا ہوں۔ اس موضوع پر تمام احادیث کا جائزہ لینے اور تاریخی پس منظر کا تجزیہ کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں۔ کہ تماثیل کی ممانعت کے احکامات صرف اور صرف ان غیر اخلاقی اور بُت پرستی کے رجحانات کو دبانے کے لیے جاری کئے گئے تھے جو اس وقت کے معاشرے میں عام تھے۔

"زمانہ جاہلیت میں اس قسم کے مجسّمے اور تصاویر عام ہوتی تھیں۔ جن قسموں کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ اور اسلام میں اسی قسم کی تصاویر اور مجسمے ممنوع ہیں۔ لیکن اگر تصاویر اور مورتیاں مشرکانہ نہ ہوں۔ بلکہ ان کا مقصد تعلیم و تربیت نشر و اشاعت

اور ترسیلِ پیغام ہو۔ یا دیگر تعلیمی اور انتظامی مقاصد کے لئے ہوں۔ تو وہ مباح ہیں۔ تصاویر میں اصل علت حرمتِ شرک اور سببِ شرک ہیں اور اس میں جاندار اور بے جان کی کوئی تفریق نہیں۔ اگر غیر جاندار کی تصاویر مشرکانہ ہوں گی تو وہ بھی حرام ہوں گی۔" (صفحہ ۱۴۱)

مندرجہ بالا اخذ کردہ تمام نتائج اور احادیث کی تشریحات سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اس موضوع کا مرکزی نقطہ یا زور صرف بت پرستانہ اور غیر اخلاقی حرکات کے سدِباب پر ہے۔ یہ بات بڑی آسانی سے سمجھ میں آتی ہے۔ کہ چونکہ اسلام کی آمد سے قبل عرب لوگ بت پرست تھے۔ اور اسلام قبول کر لینے کے بعد ان کے ذہنوں سے ان کے آباء واجداد کے طور طریقے پوری طرح محو نہیں ہوئے تھے۔ اور رسولِ اکرمؐ ان کے اذہان کو اس قسم کے تمام رجحانات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے پاک کر دینا چاہتے تھے۔ اس لیے انہوں نے ابتدائی طور پر اس سلسلے میں سخت ہدایات جاری کیں۔ اور یہ ہدایات ان ہدایات ہی کا ایک حصّہ ہیں۔ جو مسلمانوں کے ایمان کو دوسرے عقائد کی آمیزش اور آلودگی سے ممکنہ حد تک محفوظ رکھنے کے لئے جاری کی گئیں۔ حقیقت یہ ہے کہ خود قرآن ان لوگوں کا تذکرہ کرتا ہے۔ جو اپنے عقائد پر صدقِ دل سے یقین نہیں لائے تھے۔ اور انہیں منافق کہہ کر پکارتا ہے۔ ان ہی حالات میں مردہ لوگوں کی قبروں کو مسمار کیا گیا مجسموں اور تصاویر وغیرہ کو تباہ کیا گیا۔ اور تصاویر وغیرہ کے بنانے اور استعمال میں لانے پر مکمل پابندی عائد کر دی گئی۔ مگر آج کی اسلامی دنیا ایک بالکل الگ مقام پر کھڑی ہے۔ آج ہر مسلمان اپنے مذہبی عقائد پر سختی اور صدقِ دل سے یقین رکھتا ہے۔ اب جبکہ (تصویر کی بندش کی) وجوہات تبدیل ہو چکی ہیں۔ ہم پر لازم ہے کہ ہم اس موضوع پر احادیث کو ذرا مختلف نقطہ نظر سے دیکھیں۔ مدعی کے فاضل وکیل کا یہ کہنا۔ کہ ان احادیث کی ہدایات آفاقی نوعیت کی ہیں۔ صرف ان احادیث کے

ظاہری لفظی مطالب نکالنے کی وجہ سے ہے۔ انہوں نے ان کے الفاظ پر زور دیتے ہوئے ان میں پوشیدہ اصل مقاصد کو بالکل نظر انداز کر لیا ہے۔ اگر ان احادیث کا ان کے اصل زمانے اور ضروریات کی روشنی میں مطالعہ کیا جائے تو یقیناً یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ ان کا اطلاق آفاقی نوعیت کا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ کہ اسلام جیسا حقائق پر مبنی مذہب ایک ایسی چیز کو ممنوع قرار دے دیگا۔ جس کا ترقی اور لوگوں کے لطیف جذبات کی سیرابی سے نہایت قریبی تعلق ہے۔

اسلام یقیناً کسی بھی آرٹ یا سائنس کے منفی استعمال کو نہایت سختی سے روکتا ہے۔ ایک صحت مند۔ ترقی پذیر۔ اور با اصول معاشرے کے لیے ضروری ہے۔ کہ اس میں انسانی سوچ کے تمام ذرائع اور کاوشیں تعمیری کردار ادا کرنے کے لئے صرف ہوں۔ اور یہی اسلام بھی چاہتا ہے۔

یہاں اس موضوع پر قرآنی تصور اور پالیسی کے بارے میں چند الفاظ بے جا نہ ہوں گے۔ فنونِ لطیفہ کا مقصد اور فائدہ یہی ہے۔ کہ وہ ایک شخص کی انفرادی زندگی کے ساتھ ساتھ پورے معاشرے میں نئی قوت اور رجائیت پیدا کر کے اسے خوبصورت اور حسن عطا کرتے ہیں۔ دل و دماغ کی صلاحیتوں کو صیقل کرنے میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ لیکن اگر فنونِ لطیفہ کو غیر ذمہ داری کے ساتھ استعمال کیا جائے تو یہ معاشرے پر تباہ کن اثرات مرتب کرتے ہیں۔ اسلام فنون کے اس طرح استعمال کی مذمت کرتا ہے۔ لیکن جہاں تک ان کے فائدہ مند اور متوازن استعمال کا تعلق ہے۔ قرآن اس کی پرزور حمایت کرتا ہے۔ اَن گنت مقامات ایسے ہیں جہاں قرآن انسان کے لطیف جذبات کو یہ کہہ کر اُبھارتا ہے۔ کہ اُسے خوبصورتی کے زیور سے آراستہ کرۂ ارض۔ کائنات اور فردوسِ بریں کے حسن کا ادراک کرنا چاہیے ان چیزوں کے تذکرے کے بعد وہ اپنے ماننے والوں کو ہدایت کرتا ہے۔ کہ وہ بھی زندگیوں

کو سلجھاؤ۔ سلیقے اور توازن کے سانچوں میں ڈھالیں اگر لوگوں کے لطیف جذبات کی تسکین کا سامان مہیا نہ ہو۔ تو زندگی خام اور سست رو ہوتی چلی جاتی ہے۔ جس کے نتیجے میں انسانی ارتقاء کے راستے مسدود ہوتے چلے جاتے ہیں اور اسلام کا یہ منشا ہرگز نہیں۔ کہ معاشرے کو سُست روی۔ ٹھہراؤ اور تنزل کا شکار بنا دیا جائے۔

اس کے برعکس قرآن ارتقائی۔ روحانی اور اعصابی تناؤ کو سکون مہیا کرنے کی تلقین کرتا ہے آیات نمبر ۷۶ - ۱۶ اور ۳۴/۳۶ - ۳۱ - ۴/۳۱ - ۷/۳۲ - ۱۶/۷ - ۱۶/۱۵ - ۱۵/۱۶ - ۱۸/۷ کے مطالعے سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ کہ قرآن اچھی سلجھی ہوئی اور متوازن زندگی گزارنے کی کتنی پرزور اپیل کرتا ہے۔ اور اس مقصد کے لئے کرہ ارض کائنات اور بہشت کے حُسن، خوب صورتی اور آراستگی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ تاکہ انسان اس سے سبق حاصل کریں۔ اسلام کو انسان کے جذباتِ لطیف سے کوئی دشمنی نہیں جیسا کہ اسلام کے کچھ مبلغ اس امر کا چرچا کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ درحقیقت یہ لوگ اس کی اصل روح کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لہٰذا اس معاشرے کے خدوخال کا تصور نہیں کر سکتے۔ جس کی تشکیل اسلام اس زمین پر چاہتا ہے۔

قرآن میں جا بجا اس بات کے حوالے ملتے ہیں۔ جن میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی عمارتیں ان کی سجاوٹوں اور موسیقی کا تذکرہ موجود ہے اسی طرح حضرت داؤد علیہ السلام کی فنونِ لطیفہ کی سرپرستی اور ترقیاتی کاوشوں کا ذکر اور اسی طرح کے دوسرے حوالے کثرت سے ہیں۔ جو اہمیت سے خالی نہیں۔ بہرحال چونکہ اس سپیشن کا دائرہ محدود ہے۔ اس لئے بحث کو اس قدر پھیلانے کی ضرورت نہیں۔ کہ وہ تمام تر فنون کا احاطہ کر سکے۔

اب ہم دوبارہ اصل سپیشن کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اسلامی نقطۂ نظر یہ ہے کہ شناختی کارڈ پاسپورٹ اور اسی قبیل کی دوسری دستاویزات جن پر تصویر لگانا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

نظام حکومت کو صحیح طور پر چلانے کے لئے نہایت مفید ہیں۔ اگر بیرون ملک سفر کرنا ہو۔ تو نہ صرف ہمارے اپنے وطن کے قوانین بلکہ دنیا بھر کے دیگر ممالک کے قوانین بھی سفر کرنے والے کو اس امر کا پابند کرتے ہیں۔ تصاویر کے ایسے مفید استعمال کو غیر مناسب یا ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔ ایسی ہی وجوہات کی بنا پر ڈاکٹر یوسف قرضاوی (اسلام میں حلال و حرام) اسلام کی تقریباً روائتی انداز میں تشریح کرنے کے لئے تماثیل کے ڈھیر میں سے تصویر کو الگ کر کے اس کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں۔ اور یہی بات قرین قیاس ہے۔ طبری کا نظریہ بھی یہی ہے۔ کہ تصویر اس وقت تک ممنوع نہیں جب تک کہ ان میں جذبات کی آلودگی وغیرہ کا پہلو نہ نکلتا ہو۔ مولانا محمد شفیع بھی اپنی کتاب "تصویر کے شرعی احکامات" میں "اضطرار" کی شرط کے ساتھ تصویر کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کے کچھ علمائے کرام اور بعض فقہاء اس مسئلے پر اس قدر سخت موقف کے حامی نہیں۔ جیسا کہ مدعی کے وکیل نے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔ کسی عالم نے تصویر کو واضح اور واشگاف طور پر حرام قرار نہیں دیا۔ تمام علمائے کرام نے حقیقی طور پر اس مسئلے کی گہرائی میں جانے کی کوشش کی ہے۔ جسے سمجھنے سے مدعی قاصر رہا ہے۔

مندرجہ بالا بحث کے نتیجے کے طور پر میں نہیں سمجھتا۔ کہ جس قانون کو اس پٹیشن میں چیلنج کیا گیا ہے۔ وہ اسلامی حدود و آداب سے متصادم ہے۔ اس لئے پٹیشن کو خارج کیا جاتا ہے۔

جسٹس آفتاب حسین : ممبر عدالت نے فیصلے میں مندرجہ ذیل الفاظ کا اضافہ کیا:

اپنے فاضل بھائی ذکاء اللہ لودھی ممبر کے تجویز کردہ حکم سے اتفاق کرتے ہوئے میں اضافہ کرنا پسند کروں گا۔ کہ کیمرے کی ایجاد سے صدیوں پہلے فقہا تصویر کو مباح قرار دے کر اس کی اجازت دے چکے تھے۔ موطا امام مالکؒ کے صفحات نمبر ۶۷۳-۶۷۲ پر درج

زرقانی کی ایک روایت سے وہ بات صاف ہو کر سامنے آتی ہے جس کے مطابق پردوں اور تکیوں پر بنی ہوئی تصاویر کو قابلِ اعتراض نہیں گردانا گیا۔ (مؤطا صفحہ نمبر ۶۷۳) اور اس کی حمایت میں دوسری روایات بھی موجود ہیں۔ اسی دوران میں ڈاک کی ٹکٹوں اور کرنسی نوٹوں پر تصاویر کا سوال بھی اُٹھ کھڑا ہوا تھا۔ اس کو قانونی قرار دیا جا چکا ہے۔ اور خود مدعی بھی ان تصویری ٹکٹوں اور کرنسی نوٹوں کو بلا خوف آزادی سے استعمال کرتا ہوگا۔ مدعی کی طرف سے پیش کئے گئے نظریات اور فتووں کو سامنے رکھتے ہوئے اس سے متفق ہونا مشکل ہے۔

اس نتیجے کو معروف جیورسٹ عبدالرحمان الجزیری (کتاب الفقہ جلد دوم صفحہ ۷۰-۶۹) کے نظریے سے بھی تقویت ملتی ہے جس میں تصویروں کے استعمال کی اجازت کے حق میں رائے قائم کی ہے۔

میں اس بات سے اتفاق کرتا ہوں۔ کہ اس پٹیشن کو خارج کر دینا چاہیے لہٰذہ پٹیشن خارج کی جاتی ہے۔

وفاقی شرعی عدالت میں فیصل ہونے والے متذکرہ بالا دعووں کے اس اجمالی خاکے سے اس ادارے کی اجتہادی صلاحیتوں اور وسعتوں کا ثبوت ملتا ہے۔ اس امر میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ کہ جدید معاشرتی اقدار کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی فکر کے بنیادی اصولوں کی تشریح و تعبیر کے لئے وفاقی شرعی عدالت ایک عظیم اور مؤثر ترین ادارہ ثابت ہو سکتا ہے یہ ادارہ کسی ایک مخصوص مذہب یا مکتبِ فکر کا پابند نہیں۔ یہاں قرآن۔ احادیث اور اجماع کے علاوہ تمام مستند مجتہدین اور فقہائے کرامؒ کی آراء۔ بڑے بڑے اسلامی مفکروں اور صاحب تصنیف بزرگوں کی کتابوں کے علاوہ جدید ترین علوم سے بھی استفادہ کیا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ کسی اجتہادی مسئلے کی مخالفت یا موافقت میں کسی بھی شخص کو اپنا موقف پیش کرنے کی اجازت ہے۔ ہر طبقہ فکر کے علماء کرام دلائل سے اپنا خیال تحریری یا زبانی طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ عدالت

اگر محسوس کرے تو از خود بھی پاکستان کے کسی بھی شہری بلکہ دنیائے اسلام کے کسی بھی مفکر کو عدالت میں آنے کی دعوت دے سکتی ہے۔ اور اسے اپنے خرچ پر راہنمائی کے لئے طلب کر سکتی ہے۔

چونکہ یہ اجتہادی ادارہ ابھی تک تجرباتی اور ابتدائی دَور میں ہے۔ اس لئے اس کی حدودِ کار متعین کر دی گئی ہیں۔ اگر ان میں وسعت پیدا کر دی جائے۔ تو یہ ادارہ اجتہادِ اضافی کی آب جو سے نکل کر بہت جلد اجتہادِ مطلق کے سمندر میں فکر و نظر کے نئے سفینے رواں کر سکتا ہے۔ جدید دَور میں سود کا مسئلہ اور اس کی شاخیں۔ کارخانوں اور اراضی وغیرہ کو قومی ملکیت میں لے لینے کا تصور۔ طرزِ حکومت و نظامِ حکومت و سیاست اور انتخابات کا طریقۂ کار۔ عوامی نمائندگی کا فلسفہ جدید مالی قوانین۔ کسٹم۔ انکم ٹیکس۔ انشورنس۔ بین الاقوامی قوانین۔ ہوائی سفر کے مسائل۔ ٹیلی فون۔ وائرلیس۔ ٹیلی ویژن سے متعلقہ شرعی اعتراضات و خیالات۔ عورت کی جدید معاشرے میں حیثیت۔ پردہ اور نہ جانے کتنے ہی ایسے مسائل ہیں۔ جن پر جگہ جگہ بکھری ہوئی متنازعہ بحث کو سمیٹ کر ایک پلیٹ فارم پر لایا جا سکتا ہے۔ جہاں ان مسائل کا باری باری تفصیلی جائزہ لے کر تمام موافق و مخالف عناصر کے موقف کو سن کر۔ اور ملک میں موجود تمام تر اجتہادی ادب کا باریک بینی سے مطالعہ کرنے کے بعد عالمِ اسلام اور مسلمانوں کے مفادِ عامہ کے مطابق اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اجتہادی فیصلے کئے جا سکتے ہیں۔ اس طرح آئندہ چند برسوں میں وفاقی شرعی عدالت کے توسط سے ایک ایسا تازہ ترین اجتہادی ذخیرہ عالمِ وجود میں آ سکتا ہے۔ جس کی پشت پر ہمارے صدیوں پر محیط اجتہادی کام کی طاقت بھی ہو گی۔ اور وہ تمام جدید ترین مسائل کا حل بھی پیش کرے گا۔ اس اجتہاد کی باقاعدہ ایک قانونی حیثیت ہو گی۔ اس کی خلاف ورزی کرنے یا اس کو نہ ماننے والوں کو قانونی گرفت میں لیا جا سکے گا۔ اور جب تمام جدید کاروبارِ زندگی ان اجتہادی فیصلوں کی روشنی میں چلے گا۔ تو ظاہر ہے کہ

معاشرے میں خود بخود اسلامی رنگ اور کردار مستحکم ہوتا چلا جائے گا۔ لوگوں کی فکری پراگندگی کم ہوگی۔ فتویٰ بازی کی گرم بازاری سرد ہو جائے گی۔ اور آیندہ بھی غیر اسلامی قوانین کی تطہیر و تدوین کا عظیم کام جاری رکھا جا سکے گا۔ فرقہ بندی اور فقہی مسائل پر اختلاف رائے ختم ہو جائے گا۔ اور اس طرح مسلمانوں میں یک جہتی کی فضا سازگار بنانے میں بڑی مدد ملے گی۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے۔ کہ اس جدید اور عظیم اجتہادی ادارے کے اختیارات اور دائرہ کار کو وسیع کیا جائے۔ اور اس عدالت میں صرف ان لوگوں کو بطور جج تعینات کیا جائے جو ایک اسلامی مجتہد کے کڑے معیار پر پورے اترتے ہوں۔

نوٹ: زیادہ مناسب یہ ہے کہ "وفاقی شرعی عدالت" سے ملحق محققین اور ماہرین فقہ کا ایک سیل بنایا جائے۔ جو ہر اہم مسئلہ پر غور و فکر کر کے وفاقی شرعی عدالت کے فاضل ججوں کو مشورہ دے۔ کیونکہ اجتہاد نہایت ذمے داری کا کام ہے اور اس کام میں جتنے زیادہ محققوں اور ماہروں کو شامل کیا جا سکے۔ بہتر ہے۔ (ادارہ)

قرآن کی احکامی اور غیر احکامی آیات

مولانا محمد رفیق چودھری

ہمارے ہاں قرآن حکیم کی آیات سے متعلق ایک تقسیم —— احکامی اور غیر احکامی آیات کی صورت میں کی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس آیت قرآنی سے کوئی حکم شرعی مستنبط ہوتا ہے وہ "احکامی آیت" ہے اور جس آیت سے کوئی حکم شرعی ثابت نہیں ہوتا وہ "غیر احکامی آیت" کے زمرے میں داخل ہے۔

پھر اسی بنیاد پر ہمارے دینی ادب میں 'احکام القرآن' کے عنوان سے قرآن مجید کی صرف انہی مخصوص احکامی آیات کی تفاسیر بھی ملتی ہیں جیسے ابوبکر جصاصؒ کی "احکام القرآن"، ابن العربیؒ کی "احکام القرآن"، ملا احمد جیونؒ کی "التفسیرات الاحمدیہ" اور محمد علی صابونی کی "روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام" وغیرہا۔

قرآنی آیات کی اس فقہی تقسیم کا اگرچہ ایک یہ فائدہ تو ہے کہ اس سے علم فقہ کی تعلیم و تدریس میں یک گونہ سہولت پیدا ہو جاتی ہے، اور انہی احکامی آیات کا فہم "تفقُّہ فی الدین" کہلاتا ہے مگر اس اندازِ فکر کے نتیجے میں بعض ایسی قباحتیں پیدا ہوئی ہیں جن سے ملت اسلامیہ کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا ہے۔

اسی طرزِ فکر نے لوگوں میں یہ عمومی تصور پیدا کر دیا کہ قرآن حکیم محض فقہ و قانون کی ایک کتاب ہے اور اس میں بعض مخصوص "احکامی آیات" موجود ہیں جن کے ذریعے قانونِ خداوندی سمجھا

جا سکتا ہے اور ان "احکامی آیات" کے علاوہ باقی غیر احکامی آیات ہیں جن کا تعلق احکام دین سے ہرگز نہیں ہے اس لیے ان سے مسائل و احکام شرعیہ کا استخراج و استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جب ان احکامی آیات کے تمام تر تفصیلی احکام و مسائل علم فقہ کی کتابوں میں مدون ہو گئے تو اب "احکام سے خالی" قرآن حکیم کا مصرف محض حصولِ ثواب و برکت رہ گیا۔ اس طرح مسلمانوں کی عملی زندگی میں قرآن مجید کا صرف وہی حصہ ماخذ قانون بن سکا جس حصے میں اس کی "احکامی آیات" وارد ہوئی ہیں اور اس کے باقی ماندہ حصے کی حیثیت بطور ماخذ قانون باقی نہ رہی۔

آج ہم دیکھتے ہیں کہ مفتیانِ شرع متین کے لیے ہماری عملی زندگی سے متعلق احکام شرعیہ اور مسائل فقہیہ معلوم کرنے کے لیے ائمہ فقہ اور ان کے شاگردوں وغیرہا کے فتاویٰ پر مشتمل کتابیں موجود ہیں اور عند الضرورت صرف انہی کتب فقہ کی طرف مراجعت فرمائی جاتی ہے رہا اللہ کا نازل کردہ قرآن مجید تو آج وہ صرف "حصولِ برکت و ثواب" کی خاطر ختم شریف کرنے کے لیے ہے اور حدیثِ رسولؐ کا مصرف تو محض "دورہ کرنا" رہ گیا ہے۔

دین کے اصل مآخذ قانون و ہدایت یعنی کتاب و سنت سے ہمارا یہ رویہ کس قدر افسوسناک ہے۔ پھر اسی نقطۂ نظر کا یہ اثرِ بد ہے کہ دنیائے فقہ کی نظر سے قرآن حکیم کی تعلیمی اور دعوتی وحدت و جامعیت بالکل اوجھل ہو گئی۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ قرآن مجید میں اگرچہ قانون بھی بیان ہوا ہے مگر وہ بنیادی طور پر کوئی قانونی کتاب نہیں ہے اور نہ ہی اس کا اسلوب بیان قانونی یا فقیہانہ طرز کا ہے۔ وہ دراصل کتابِ ہدایت ہے اور انسان کی پوری زندگی کے لیے رہنما ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن حکیم کی جن آیات میں فقہی اور قانونی احکام وارد ہوتے ہیں ٹھیک انہی آیات میں غیر فقہی مضامین و موضوعات ـــــ مثلاً صفاتِ باری تعالیٰ، دلائل انفس و آفاق معاد اور قصصِ ماضیہ وغیرہا ـــــ بھی ساتھ ساتھ آئے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ یہ امر منجملہ اعجاز قرآن کا مقام رکھتا ہے مگر اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم قرآن حکیم کی دعوتی وحدت

کو یک رخی اور یک چشمی سے دیکھنے لگ جائیں؟۔

قرآن حکیم کا اسلوب تو یہ ہے کہ جب وہ کسی حکم یا قانون کو بیان کرتا ہے تو اس کی علت و حکمت بھی سمجھاتا ہے، اس کی مشروعیت کے دلائل بھی دیتا ہے، اس پر عمل کی خاطر قلوب و اذہان سے اپیل بھی کرتا ہے وہ انسان کی طبعی کمزوریوں اور اس کے گہرے احساسات و میلانات کو بھی پیش نظر رکھتا ہے، وہ اپنے حکم کے انفرادی اور اجتماعی مصالح بھی واضح کرتا ہے۔ اس کے قدرتی نتائج و عواقب کی طرف اشارہ بھی کر دیتا ہے اور انسان کو آمادۂ کار کرنے کے لیے ترغیب و ترہیب کے تمام وسائل سے بھی کام لیتا ہے ـــــ اور یہ سب کچھ وہ نہایت دلنشیں اور مؤثر انداز میں واضح کرتا ہے۔

کیا کسی حکمِ شرعی کے بارے میں مذکورہ بالا تمام امور ہمیں "قدوری" یا "فتاویٰ عالمگیری" میں بھی مل سکتے ہیں؟ ؎

وہ رمزِ شوق کہ پوشیدہ لاالٰہ میں ہے
طریقِ شیخ فقیہانہ ہو تو کیا کہیے

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدینؒ کے اجتہادات قرآن کے متذکرہ صدر امور پہ غور کرنے کا نتیجہ ہیں مگر سوال یہ ہے کہ دورِ مابعد کے لوگوں نے بھی کیا یہی طرزِ عمل اختیار کیا؟ اس کا جواب یقیناً نفی میں ہے۔ کیا آج کسی دارالافتاء کے مفتی صاحب کی اہلیت کے بارے میں یہ بات کافی نہیں سمجھی جاتی کہ وہ اپنے مذہب و مسلک کی چند فقہی کتابوں سے مسائل پڑھ کر ان کو نقل کر دینے کی قابلیت رکھتا ہے؟[1]

---

[1] اس سلسلہ میں میرا ایک ذاتی تجربہ بھی ہے کچھ عرصہ قبل میں لاہور کے ایک مشہور حنفی دارالافتاء میں کچھ جدید مسائل لیکر حاضر ہوا تھا۔ اپنے استفتاء کا جواب حاصل کرنے کیلیے مجھے ایک ماہ تک انتظار کرنا پڑا۔ آخر صاحبِ دارالافتاء نے فرمایا "میں آپکے سوالات کیلئے فقہ کی کئی کتابیں دیکھ چکا ہوں مگر آپکے مسائل ہماری کتابوں میں نہیں ملتے! اسلئے ہم آپکے استفتاء کا جواب دینے سے قاصر ہیں" افسوس کہ ع اے طبلِ بلند بانگ تھی

جہاں تک علوم قرآنیہ کا تعلق ہے تو درحقیقت یہ ایک بحرِ ناپیدا کنار ہے یہ وہ کلام الٰہی ہے جس کا کامل ادراک انسان کی دسترس سے باہر ہے۔ قرآنی علوم کی مشہور اور مستند کتاب "البرہان فی علوم القرآن" کے مصنف امام بدرالدین زرکشیؒ مقدمہ کتاب میں لکھتے ہیں:

"علوم القرآن لا تنحصر ومعانیہ لا تستقصی۔"

ترجمہ: قرآنی علوم کی کوئی حد نہیں ہے اور اس کے معانی و مطالب کا استقصاء ممکن نہیں ہے۔

جب معاملہ یہ ہے تو پھر آج یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید میں صرف فلاں فلاں آیات کا تعلق تو احکام سے ہے اور باقی آیات احکام کے زمرے سے خارج ہیں اور ان میں مسائل و احکام تلاش کرنا ایک کارِ بے کار ہے۔

قرآن حکیم کے بارے میں ایسا رویہ اختیار کرنا "تفقہ فی الدین" کے عروج کی نہیں، زوال کی علامت ہے اور خیر القرون کا زمانہ، کم ہمتی کے اس رویے سے بالکل پاک تھا۔ یہ رویہ تو امتِ مسلمہ کے دورِ انحطاط کی پیداوار ہے جب لوگوں کی ہمتیں اور صلاحیتیں اس قدر پست اور مقلدانہ ہو گئیں کہ کسی پیش آمدہ مسئلے کو براہِ راست قرآن و سنت سے سمجھنے کی بجائے ائمہ فقہ کے اقوال، فتاویٰ اور تفریع در تفریع سے حل کرنے کا رجحان پیدا ہوا اور پھر نوبت یہاں تک پہنچی کہ کسی ایک فقہی دائرے سے باہر آنکھ اٹھا کر دیکھنا شجرِ ممنوع قرار پایا۔

اہل علم سے یہ امر بھی مخفی نہیں ہے کہ اس صورت حال نے نہ صرف امت کے اندر قحط الرجال پیدا کیا بلکہ امت مسلمہ کی فکری و علمی وحدت بھی اس کے نتیجے میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پارہ پارہ ہو گئی۔

ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اسلام فقط تیسری صدی ہجری تک کے لیے آیا تھا اور کتاب و سنت، ماخذ قانون صرف اسی عہد مسعود تک کے لیے تھے؟ کیا دین کا مقصود صرف اسی دور کے عملی تقاضوں کو پورا کرنا تھا؟

اسی دورِ سعید کے اصحاب علم کی خصوصیت تو یہ تھی کہ وہ زندگی کے ہر نئے تقاضے اور

مسئلے کو پہلے قرآن اور پھر سنت کی روشنی میں حل فرماتے تھے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ:

لو ضاع لی عقال بعیر لوجدته فی کتاب الله۔

ترجمہ: اگر میرے اونٹ کے باندھنے کی رسی بھی گم ہو جائے تو وہ بھی مجھے قرآن میں مل جائے گی۔

اسی دور مبارک میں فقہ و اجتہاد سے متعلق ایک دوسرے کے بارے میں ھُمْ رِجَالٌ وَ نَحْنُ رِجَالٌ[1] کا غلغلہ بلند تھا۔ اے کاش! تفقہ فی الدین سے متعلق یہ دور سعید ہمارے زمانے تک بھی ممتد ہوتا اور وحی الٰہی کے بجائے صرف اقوالِ رجال ہی ہمارا مرجع و ماویٰ نہ بنتے!

الغرض جملہ قرآن مجید کی احکامی اور غیر احکامی آیات کا زیر بحث مسئلہ ہے جسے امت کے عہد زوال نے جنم دیا ہے اور آج جب کہ امت مسلمہ کے مختلف گوشوں سے اجتہاد اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی آوازیں اٹھ رہی ہیں، ضروری ہے کہ اس تقسیم کے منفی اثرات کو مٹا کر پورے قرآن مجید سے استنباطِ احکام اور استخراج مسائل کر کے اس کے کلیتہً مآخذ قانون و ہدایت ہونے کا اعلان کریں تاکہ دورِ جدید کے مسائل کا حل دین کے اصل منابع اور سرچشموں میں تلاش کرنے کا رجحان عام ہو اسی طرز فکر سے امت میں رجال فکر پیدا ہو سکتے ہیں اور اسی سے اس امت متفرقہ کو امتِ واحدہ میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

ہم ذیل میں چند ایسی مثالیں پیش کر رہے ہیں جن سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت جو بظاہر "غیر احکامی" نظر آتی ہے اور بالعموم اسے غیر احکامی سمجھا گیا ہے مگر اس آیت سے بھی بالکل اسی طرح سے احکامِ شرعیہ متفرع ہوتے ہیں جیسا کہ کسی "احکامی" آیت سے مستنبط ہوتے ہیں اور جب معاملہ یہ ہے تو پھر احکامی اور غیر احکامی آیات کی تقسیم کا تصور بے بنیاد کیوں

---

[1] جیسے وہ مرد ہیں ایسے ہی ہم مرد ہیں۔

نہیں ہے؟-

۱- قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ۝ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ ج وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝ قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ۝[1]

ترجمہ: ان دونوں میں سے ایک لڑکی نے کہا اے ابا جان! ان کو نوکر رکھ لیجیے کیونکہ آپ جس کو نوکر رکھیں سب میں بہتر وہی ہے جو مضبوط اور ایماندار ہو (اور ان میں دونوں باتیں موجود ہیں)۔ اس پر شعیب بولے، میں چاہتا ہوں کہ اپنی دونوں لڑکیوں میں سے ایک کے ساتھ تمہارا اس (مہر) پر نکاح کر دوں کہ تم آٹھ برس تک میری نوکری کرو اور اگر تم دس برس پورے کر دو تو تمہارا احسان۔ میں تم پر زیادہ مشقت ڈالنا نہیں چاہتا۔ انشاء اللہ مجھے تم ایک نیکوکار آدمی پاؤ گے۔ موسیٰ نے کہا "یہ میرے اور آپ کے درمیان (معاہدہ) ہے۔ دونوں مدتوں میں سے میں جو بھی پوری کروں (مجھے اختیار رہے) مجھ پر جبر و زیادتی کرنے کا آپ کو حق) نہیں اور ہم آپ جو کچھ کہہ رہے ہیں اس پر اللہ گواہ ہے۔

ان آیات کے متذکرہ صدر مضمون کے مطابق حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی ایک صاحبزادی کی تجویز کو قبول فرما کر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اجرت کا معاملہ طے فرمایا اور

---

[1] القصص ۲۶ تا ۲۸۔

ان کو چت ہاں لطور راجیہ کہہ لیا۔

بظاہر یہ آیات قصص سابقہ سے تعلق رکھتی ہیں اور ان کا احکام شرعیہ سے کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ اسی لیے ان آیات کو احکام کی آیات میں شمار نہیں کیا گیا، لیکن غور کرنے پر ان سے درج ذیل مسائل شرعیہ مستنبط ہوتے ہیں۔

ا۔ اسلام میں مزدور یا کوئی ملازم بھرتی کرتے وقت دو امور کو بالخصوص پیش نظر رکھا جانا چاہیے۔ ایک یہ کہ وہ مزدور یا ملازم "قوی" ہو۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جسمانی اور ذہنی طور پر اس کام کو سرانجام دے سکتا ہو جس کے لیے اسے بھرتی کیا جا رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ مزدور یا ملازم "امین" ہونا چاہیے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے تصرف میں جو مال و جائداد ہو یا اسرار ملکی (SECRETS) ہوں تو وہ شخص ان میں خیانت کرنے والا نہ ہو۔ اسلامی نظام میں پبلک سروس کمیشن وغیرہ جیسے ادارے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مذکورہ بالا معیار کو اپنے ہاں بھرتی کا اصل معیار قرار دیں اور اس کی عدم موجودگی نااہلی متصور ہو۔ قوی اور امین کا یہ معیار اِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ کے الفاظ قرآنی سے ثابت ہوتا ہے۔

ب۔ ہر آجر کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے ملازم سے اس کی طاقت و ہمت سے بڑھ کر کام نہ لے۔ گویا ایک ملازم جس قدر کام کر سکتا ہے اس سے زیادہ بوجھ یا ذمہ داری اس پر نہ ڈالی جائے۔ یہ حکم شرعی قرآن کے الفاظ "وَمَآ اُرِيْدُ اَنْ اَشُقَّ عَلَيْكَ" سے واضح ہے۔

ج۔ ہر مزدور (یا ملازم) اور آجر کے درمیان ایک معاہدے کا ہونا ضروری ہے جو دونوں فریقوں کی آزاد مرضی سے طے پائے۔ ایسا معاہدہ تحریری اور زبانی دونوں صورتوں میں ہو سکتا ہے اور اس میں اس امر کی وضاحت کرنا ضروری ہے کہ ایک مزدور یا غلام

کو کتنا کام کرنا ہے اور اس کام کی اُجرت کیا ہوگی؟ اور اس سلسلے میں دیگر شرائط ملازمت بھی باہمی رضامندی سے رکھی جا سکتی ہیں جن کی پابندی فریقین --- آجر و اجیر کو کرنی ہوگی۔ آج کل ایک ملازم کے پروانہ تقرری (Appointment Letter) کے ساتھ ہی ایسی تمام شرائط ملازمت کا اندراج ہونا چاہیے۔ باہمی معاہدے کا یہ حکم شرعی ذٰلِكَ بَيْنِيْ وَبَيْنَكَ کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ ۖ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ۝ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ۝[۱]

ترجمہ: اور سلیمانؑ نے پرندوں کی حاضری لی تو کہنے لگے کہ کیا بات ہے کہ ہُدہُد نظر نہیں آ رہا یا وہ کہیں غائب ہے۔ اگر ایسا ہے تو میں اسے سخت سزا دوں گا یا اسے ذبح کر ڈالوں گا یا وہ اپنی صفائی میں کوئی واضح دلیل میرے پاس پیش کرے۔

یہ آیات بھی منجملہ ان آیات سے ہیں جن کو غیر احکامی کہا جاتا ہے لیکن اس سے ایک حکم شرعی یہ نکلتا ہے کہ اسلامی مملکت کی انتظامیہ اپنے ماتحت ملازم لوگوں پر فردِ جرم (Charge-Sheet) عائد کر کے ان کو اظہارِ وجوہ کا نوٹس (Show-Cause Notice) دے سکتی ہے بشرطیکہ ایسے ملازمین غیر حاضری، کام چوری، خیانت، نافرمانی یا بے ضابطگی کا ارتکاب کریں۔ اس کے علاوہ دوسرا حکم شرعی یہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر ایسے ملازمین اپنی صفائی میں کوئی معقول عذر پیش کر دیں تو ان سے کوئی مواخذہ نہیں ہو

---

[۱] النمل: ۲۰-۲۱

ہو گا بصورت دیگران کے خلاف باضابطہ قانونی کارروائی کر کے ان کو مناسب سزا دی جاسکتی ہے۔

۳۔ قرآن مجید میں ہے کہ:

اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ ○ فَاِذَا
سَوَّیْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ ○
فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ○ اِلَّآ اِبْلِیْسَ ؕ اِسْتَكْبَرَ وَ
كَانَ مِنَ الْكٰفِرِیْنَ ○ قَالَ یٰٓاِبْلِیْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا
خَلَقْتُ بِیَدَیَّ ؕ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِیْنَ ○ قَالَ اَنَا
خَیْرٌ مِّنْهُ ؕ خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِیْنٍ ○ قَالَ فَاخْرُجْ
مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِیْمٌ ○ وَّاِنَّ عَلَیْكَ لَعْنَتِیْۤ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ ○[1]

ترجمہ: یاد کرو جب تمہارے پروردگار نے فرشتوں سے کہا کہ میں گیلی مٹی سے ایک آدمی بنانے والا ہوں تو جب میں اس کو درست بنا کر اس میں اپنی پیدا کی ہوئی روح پھونک دوں تو تم سب کے سب اس کے سامنے سجدہ ریز ہو جانا۔ پھر تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ مگر ابلیس نے سجدہ نہ کیا۔ اس نے تکبر کیا اور وہ کافروں میں ہو گیا۔ اللہ نے فرمایا "اے ابلیس! جس چیز کو میں نے اپنی خاص قدرت سے پیدا کیا اس کو سجدہ کرنے سے تجھے کس نے روکا۔ کیا تو شیخی میں آگیا ہے یا تو واقعی بلند مرتبہ ہے۔" ابلیس بولا میں اس سے بہتر ہوں۔ تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اس کو تو نے گیلی مٹی سے پیدا کیا ہے۔" اللہ نے پھر حکم دیا کہ تو یہاں سے نکل جا۔ تو یقیناً مردود ہے اور تجھ پر قیامت تک میری پھٹکار پڑے گی۔

---

[1] ص ۳۸: ۷۱ تا ۷۸۔

ان آیات سے ظاہر ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے ابلیس سے انکارِ سجدہ کی وجہ دریافت فرمائی ہے گویا ابلیس کو اس کی نافرمانی پر اظہارِ وجوہ کا نوٹس (**Show-Cause Notice**) دیا گیا ہے اور اس طرح ملزم ابلیس کو صفائی کا پورا پورا موقع دیا گیا تھا کہ وہ اپنے عدمِ سجود کے جواز میں جو کچھ کہنا چاہتا ہے، وہ کہہ دے۔ پھر ابلیس نے انکارِ سجود کا جواز پیش کیا وہ چونکہ ایک غلط جواز تھا اس لیے اسے یہ سزا سنا دی گئی کہ وہ قیامت تک کے لیے راندۂ درگاہِ خداوندی اور مردود ہے۔

یہ آیات اس امر پہ دلالت کرتی ہیں کسی ملزم کو صفائی کا موقع دیئے بغیر نہ تو مجرم قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے کسی قسم کی کوئی سزا دی جا سکتی ہے۔ پھر اگر کوئی ملزم اپنے حق میں کوئی معقول عذر پیش نہ کر سکے، تو اسے قانون کے مطابق سزا دی جائے گی۔ بصورتِ دیگر اگر کوئی ملزم اپنے حق میں معقول عذر پیش کر کے بے گناہ ثابت ہوتا ہے تو اسے کسی قسم کی سزا نہیں دی جا سکتی۔

غور فرمائیے، قرآن کی انہی غیر احکامی آیات میں اسلام کے نظامِ عدالت کا کتنا اہم حکم موجود ہے اور اس معاملے کا تعلق محض اخلاق و تاریخ سے نہیں ہے بلکہ یہ ہماری عملی زندگی کا ایک نہایت ضروری مسئلہ ہے جس کی طرف قرآن حکیم نے رہنمائی فرمائی ہے۔

۴۔ قرآن حکیم میں ہے کہ:

قَالَ سَنَنْظُرُ اَصَدَقْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ [1]

ترجمہ سلیمان نے کہا ہم ابھی دیکھتے ہیں کہ تو نے سچ کہا یا تو جھوٹا ہے۔

اس آیت کا سیاقِ کلام یہ ہے کہ جب حضرت سلیمان علیہ السلام کے سامنے ہدہد نے ملکِ سبا

---

[1] النمل: ۲۷۔

ے بارے میں اطلاع بہم پہنچائی تو اس پر آپ نے فرمایا کہ ہم دیکھیں گے کہ تمہاری اطلاع درست
ی ہے یا نہیں؟ اس آیت کو بھی بالعموم غیر احکامی آیت سمجھا گیا ہے۔ حالانکہ اس سے شریعت
ایک خاص حکم ثابت ہوتا ہے جس کا ذکر قرآن مجید نے ایک دوسرے مقام پر بھی کیا ہے۔

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا
قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ۝[۵]

ممبرا اے ایمان والو! اگر ایک فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو خوب تحقیق کر لیا کرو
ایسا نہ ہو کہ تم کسی قوم کو نادانی سے نقصان پہنچاؤ اور پھر اپنے کئے پر شرمسار ہو۔

قرآن مجید کی ان دونوں آیات سے یہی حکم شرعی ملتا ہے کہ ہر اہم اطلاع یا خبر کے بارے
ں اسلامی نقطۂ نظر یہی ہے کہ اس کی پہلے تحقیق کر لی جائے اور بعد میں صورتِ واقعہ کے مناسب
ل اقدام کیا جائے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ ہمارے لیے یہ رویہ درست نہیں کہ قرآن حکیم کی ان دونوں آیات
ں سے صرف ایک کو مدارِ حکم بنائیں اور دوسری آیت کو صرف قصص کی ایک آیت قرار دے
کر اس سے استنباطِ احکام کو ممنوع ٹھہرائیں۔

۱۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ
قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۝
وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۝
فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ

---

۵ الحجرات ۶۔

عَظِیْمٌ ۝ یُوْسُفُ اَعْرِضْ عَنْ ھٰذَا ٭ وَاسْتَغْفِرِیْ لِذَنْبِكِ ۚ اِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخٰطِـِٕیْنَ ۝[۵]

ترجمہ: یوسف نے کہا اس عورت نے خود مجھ سے میری آرزو کی تھی اور عورت کے کنبے والوں میں سے ایک گواہ نے گواہی دی کہ اگر ان کا کُرتا آگے سے پھٹا ہوا ہو تو یہ سچی اور وہ جھوٹے اور اگر ان کا کرتا پیچھے سے پھٹا ہوا ہو تو یہ جھوٹی اور وہ سچے۔ پھر جب عزیز نے ان کا کُرتا پیچھے سے پھٹا ہوا دیکھا تو اپنی عورت سے کہنے لگا" یہ تم ہی عورتوں کے چلتر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تمہارے لوگوں کے چلتر بڑے غضب کے ہوتے ہیں" اور یوسف سے کہا کہ اے یوسف اس معاملے کو جانے دو اور عورت سے کہا کہ تو اپنے گناہ کی معافی مانگ کیونکہ تو ہی خطا کار ہے۔

ان آیات سے اسلامی نظام عدل میں واقعاتی شہادت (Circumstantial Evidence) کے قابلِ اعتبار ہونے کی تائید ملتی ہے اور اس بات کا جواز نکلتا ہے کہ گواہوں کی عدم موجودگی میں ایک قاضی صرف واقعاتی شہادت کی بناء پر بھی فیصلہ دے سکتا ہے اور اس کا ایسا فیصلہ ایک مبنی برحق اور صحیح فیصلہ ہوگا۔ مزید برآں ثبوتِ جرم یا ثبوتِ بے گناہی کے لیے بھی واقعاتی شہادت ایک معتبر چیز ہے جسے ایک عدالت کو ہر صورت میں پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

قرآن حکیم کی یہ آیات بھی منجملہ عیر احکامی آیات سے ہیں جن سے ایک حکم شرعی کا استنباط بالبداہت ہوتا ہے۔

۶۔ سورۂ بقرہ میں ارشاد ربانی ہے کہ:

---

[۵] یوسف ۲۶ تا ۲۹۔

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ
فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ
نُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ [1]

ترجمہ: اور یاد کرو جب تمہارے پروردگار نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں تو وہ بولے کیا تو زمین میں ایسے شخص کو پیدا کرے گا جو اس میں فساد اور خونریزیاں کرے گا۔ اور ہم تیری تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور تیری پاکیزگی بیان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا بلاشبہ جو میں جانتا ہوں، تم نہیں جانتے ہو۔

یہ آیت بھی احکامی آیت نہیں سمجھی گئی مگر اس سے اسلامی اجتماعی زندگی کا ایک اہم اصول یہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص سے اسلامی حکومت یا معاشرے کا کوئی فرد مشورہ طلب کرتا ہے تو اسے اپنے فہم و بصیرت کی حد تک ٹھیک ٹھیک مشورہ دے دینا چاہیے اس آیت سے ایک دوسرا پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ اپنے سامنے پیش آنے والا واقعات کے بارے میں اپنا صحیح صحیح نقطۂ نظر اور ردِّ عمل ظاہر کر دینا چاہیے اور اس معاملے میں ہرگز کمزوری نہیں دکھانی چاہیے۔ صاحب مشورہ دینے یا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر دونوں پہلوؤں سے اس آیت سے استنباط ممکن ہے۔ اسلام کے سیاسی نظام میں بھی اہل الرائے اور مجلس شوریٰ کے لیے یہ ایک اہم ہدایت ہے۔

۷۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ:

اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰهٖمَ فِیْ رَبِّهٖۤ اَنْ اٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ ۘ اِذْ
قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیٖ وَ یُمِیْتُ ۙ قَالَ اَنَا اُحْیٖ وَ اُمِیْتُ ؕ قَالَ

---

[1] البقرہ ۳۰۔

اِبْرٰهِيْمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَاْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ۝[1]

ترجمہ: کیا تم نے اس شخص کے حال پر نظر نہیں کی جو صرف اس برتے پر کہ خدا نے اسے بادشاہی دی تھی ابراہیمؑ سے ان کے رب کے بارے میں اُلجھ پڑا۔ جب ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا رب تو وہ ہے جو زندگی اور موت دیتا ہے۔ وہ بولا کہ "میں بھی زندگی اور موت دیتا ہوں۔ ابراہیمؑ نے کہا کہ اللہ تو مشرق سے سورج کو نکالتا ہے بھلا تم مغرب سے نکال دکھاؤ۔ اس پر وہ کافر ہکّا بکّا ہو کر رہ گیا۔

اس آیت کو بھی از قسم غیر احکامی آیات کے سمجھا گیا ہے مگر اس سے دعوت دین کا ایک اہم اصول نکلتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی شخص سے بحث و محاجّہ کی صورت میں اپنی کسی دلیل پر اڑنا نہیں چاہیے خواہ وہ دلیل کتنی ہی مضبوط کیوں نہ ہو۔ بلکہ اپنے مخاطب کے حسب حال اپنے حق میں کوئی دوسری ٹھوس دلیل پیش کر دینا چاہیے۔

سیّدنا ابراہیم علیہ السلام کا یہ داعیانہ طرزِ عمل ہمارے طریقِ دعوت کے لیے بھی ایک اہم اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگرچہ ہمارے ہاں کے فنِ مناظرہ میں غلطی سے اس اصول کو ایک مُناظِر کی کمزوری سمجھا جاتا ہے۔ مگر جیسا کہ مسلّم ہے ایک داعیٔ حق کا کام اپنے مخاطب کی اصلاح کے سوا کچھ نہیں۔ اس مقصد کے لیے جو دلیل بھی مخاطب کے دل میں اترنے والی ہو، وہی مفید اور بہتر ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ایک مریض کو اگر کسی مجرب دوا سے شفا نہ ہو رہی ہو تو ایک طبیب صحتِ مریض کی خاطر کوئی دوسری مناسب دوا استعمال کرا دیتا ہے تاکہ اس سے مریض

---

[1] البقرہ: ۲۵۸۔

شفایاب ہو جائے۔ کوئی ماہر سے ماہر طبیب بھی اپنی کسی مجرب خاص اور اکسیر دوا کے استعمال پر اصرار نہیں کر سکتا بلکہ اسے مریض کی شفایابی سب سے زیادہ عزیز ہوتی ہے اس لیے وہ کسی دوسری مناسب دوا کے استعمال کرانے سے نہیں ہچکچاتا۔

ابراہیم علیہ السلام کے اس مباحثہ و محاجہ سے ہمیں یہ ہدایت بھی ملتی ہے کہ ہم دعوتِ دین کے منکرین سے بحث کرتے وقت دلیل کی مضبوطی پر زیادہ اعتماد کرنے کی بجائے مخاطب کی اصلاح پر زیادہ توجہ دیں۔ اور دین کی دعوت کے لیے خود دین کی یہی تعلیم اور حکم ہے۔

مذکورہ بالا چند مثالیں 'مشتے نمونہ از خروارے' کے طور پر پیش کی گئی ہیں اور اسی سے معاملے کی اصل صورت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

ع قیاس کن زگلستانِ من بہارِ مرا

یہ مثالیں اس امر کو واضح کرنے کے لیے کافی ہیں کہ آج بھی ہمیں زندگی کے بدلتے ہوئے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے قرآن حکیم کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اپنے نت نئے مسائل کے حل کے لیے اس کی صرف احکامی آیات ہی کو مرکز و محور نہیں بنانا چاہیے بلکہ احکام شرعیہ اور مسائل فقہیہ کے استنباط کے لیے ہمیں "غیر احکامی آیات" سے بھی رہنمائی حاصل کرنی چاہیے نیز اس سلسلہ میں مروجہ کتب فقہ اور مجموعہ ہائے فتاویٰ پر قناعت کر کے بیٹھ نہیں جانا چاہیے بلکہ صدیوں کے اس جمود کو توڑ کر دین کے اصل مآخذ کی روشنی میں اجتہاد کی راہ اختیار کرنی چاہیے کہ اسلام کا منشا اور وقت کی پکار یہی ہے۔

نقطۂ تحقیق

عورت کی دیت کا مسئلہ

(مولانا ریاض الحسن نوری)

عنوان "نقطۂ تحقیق" کے تحت ادارہ ایسی آراء کو پیش کرنا چاہتا ہے جن کا براہِ راست تعلق ہمارے معاشرے اور مسائل سے ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ادارہ مقالہ نگار کی رائے سے متفق ہے بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ مسائل کا تجزیہ کرنے اور ان پر غور وفکر کرنے کی تحریک پیدا ہو۔

ملک کے مشہور محقق مولانا ریاض الحسن نوری صاحب نے اس مقالے میں ایک متداول رائے سے اختلاف کیا ہے اور اپنے مؤقف کو دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اگر اہل علم حضرات نا اہل مقالہ نگار سے اتفاق نہ رکھتے ہوں اور اس مسئلہ پر کچھ تحریر کرنا چاہیں تو ادارہ ان کی رائے کو شائع کرنے میں خوشی محسوس کرے گا۔ (ادارہ)

باسمہ سبحانہ نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ وصحبہ اجمعین۔
زمانہ قدیم سے عورتوں کا طبقہ دنیا کے مظلوم ترین طبقوں میں رہا ہے۔

غیر اسلامی دنیا میں عورت کی ناگفتہ بہ حالت

قرونِ وسطیٰ میں ہندوستان میں بیوی کو خاوند کی میت کے ساتھ آگ میں جلنے پر مجبور کیا جاتا تھا اور یورپ میں خاوند کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ جب چاہے اپنی بیوی کے گلے میں رسی

ڈال کر بازار میں بیچ آئے۔

جدید دَور کے یورپ کا مایہ ناز فلسفی نطشے زرتشت کا نام لے کر یہ کہتا ہے کہ عورتیں دوستی کے قابل نہیں وہ محض بلیاں ہیں یا زیادہ سے زیادہ گائیں عورتیں صرف جنگجو مردوں کے دل بہلانے کے لیے ہیں۔اس کے نزدیک اس دل کو بہلانے میں عورتوں کو کوڑے سے مارنا بھی شامل ہے وہ لکھتا ہے کہ عورت کے پاس جاتے وقت اپنا کوڑا نہ بھولنا۔

Whenever thou goest to woman donot forget thy whip

یہ جاننے کے لیے کہ آج بھی مغربی دنیا میں عورتوں کو کوڑے مار کر مرد لطف اندوز ہوتے ہیں اور ان کی چیخ و پکار کو ٹیپ کرتے ہیں اور یہ کہ یورپی لڑکیوں کی خرید و فروخت جاری ہے اور ان سے زبردستی فحاشی اور بدکاری کرائی جاتی ہے آپ مندرجہ ذیل کتاب دیکھئے۔

Sex Slavery-by Stephen Barley, Published by Cornet Books London i

یورپ میں عورتوں کو بڑی مشکل سے ووٹ کا حق ملا ۱۹۱۳ء میں انگلینڈ میں ووٹ کا حق مانگنے کے جرم میں ایک عورت کو گھوڑے سے کچل کر مار ڈالا گیا۔ ووٹ کا حق ۱۹۲۸ء میں ملا۔ سوئٹزرلینڈ جیسے ملک میں یہ حق حال ہی میں یعنی ۱۹۷۱ء میں ہی مل سکا۔ جبکہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضؓ

لے امریکہ میں آج بھی یکساں کام اور قابلیت کے باوجود عورت مرد کی تنخواہ میں بڑا تفاوت ہے۔

i : P. 764-A History of Western Philosophy by Russell

ii : PP. 76,80 Great Events of the 20th Century Published by Reader's Digest Association

نے حضرت عثمانؓ کے انتخاب کے دوران مدینہ کی عورتوں سے بھی مشورہ لیا تھا۔ صلح حدیبیہ میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیوی حضرت ام سلمہؓ کے مشورہ پر عمل کیا تھا۔ اسلام میں عام عورت کو عین میدانِ جنگ میں دشمن کو امان دینے کا اتنا ہی حق حاصل ہے جتنا کمانڈران چیف یا وزیر اعظم کو۔

عورت کی دیت میں شدید اختلافات

غرضیکہ اسلام سے پہلے مشرق ہو یا مغرب عورت کو انسان بھی نہ سمجھا جاتا تھا اسلام نے آکر عورت کو نہ صرف عزت کا مقام دیا بلکہ ان کے ساتھ کئی معاملات میں ترجیحی سلوک کیا۔[۵] لیکن عوام کے ذہن اس تبدیلی کو جلدی ہضم نہ کر سکے اور تیزی سے اسلام کے پھیلاؤ کی وجہ سے اور نو مسلموں کی معاشرے میں اکثریت کی وجہ سے یہ تبدیلی ذہنی طور پر اتنی آسان نہ رہی۔ پس جمہور علماء نے اس کا فتویٰ تو دیدیا کہ عورت کے قصاص میں مردوں کی جماعت کو بھی قتل کر دیا جائے گا لیکن دیت کے معاملے میں غیر دانستہ طور پر وہ عوام کی اکثریت کے نظریات سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور اس طرح سے دیت کے معاملے میں اختلافات ظہور پذیر ہو گئے حالانکہ قرآن کی عمومی آیات اور احادیث صحیحہ دیت میں عورت و مرد کی برابری پر دال تھیں قصہ مختصر علماء مندرجہ ذیل مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔

۱۔ کچھ علماء نے عوام کی اکثریت اور ان کے دلائل کے مطابق یہ سوچنا شروع کر دیا کہ عورت

---

[۵] مثلاً عورت پر اسلام میں کوئی اقتصادی ذمہ داری نہیں ہے۔ خاوند۔ باپ۔ بھائی وغیرہ حسب موقع اسکے کفیل مقرر کئے گئے ہیں۔ نہ عورت پر جہاد فرض ہے۔ پھر عدالتوں میں عام حالات میں ان کی حاضری ضروری نہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اور گواہی کے سلسلے میں بھی ان کو عدالت میں حاضری کی تکلیف دینا اچھا نہیں سمجھا جاتا۔ یعنی ان کو وی آئی پی کا درجہ دیا گیا ہے۔ تفصیل و حوالے آگے مذکور ہوں گے اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ پاکستان بننے سے پہلے جب ہماری تعلیم گاہوں کا معیار ایسا پست نہ تھا بلکہ بہت بلند تھا۔ اور عورتیں مغربی تہذیب سے زیادہ مرعوب نہ ہوئی تھیں۔ وہ اسلام پر مردوں سے زیادہ عمل کرتی تھیں اور بہتر مسلمان تھیں۔ یاد رہے کہ اگر عورت عاقلہ میں بھی ہو اس پر دیت کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی۔ (کذا فی المغنی)

کی موت سے خاندان و معاشرہ کو کم اقتصادی نقصان پہنچتا ہے اور مرد کی موت سے زیادہ۔ اقتصادیات کو زیادہ اہمیت دینے کی وجہ سے وہ قیاس مع الفارق پر مجبور ہو گئے اور وہ کہنے لگے کہ جب عورت کا حصّہ میراث میں نصف ہے اور شہادت بھی نصف ہے تو پھر اس کی دیت بھی نصف ہی ہونی چاہیے[۱]۔ اس دلیل پر ہم بعد میں مفصل گفتگو کریں گے۔ پس انہوں نے کہا کہ قلیل و کثیر میں عورت کی دیت نصف ہے اور اس کی تائید میں ان کو عوام میں منتشر طور پر پھیلے ہوئے بعض اقوال مل گئے جن کو ضعیف راویوں نے بعض صحابہ کی طرف منسوب کیا تھا۔ ان کو انہوں نے قبول کر لیا حالانکہ صحابہ سے منسوب ایسے ضعیف اقوال بھی تھے جن میں دیت میں برابری کا ذکر تھا لیکن ان کو انہوں نے قبول نہیں کیا اور ان احادیث مرفوعہ صحیحہ کی طرف بھی ان کا دھیان نہیں گیا جن میں صیغہ عموم سے دیت کی مقدار سو اونٹ مقرر کی گئی تھی اور جو عورت و مرد کی دیت میں برابری پر دال ہیں۔

۲۔ علماء کے دوسرے گروہ نے جب دیکھا کہ تمام احادیث میں جنین چاہے مذکر ہو یا مؤنث اس کی دیت ایک ہی ہے یعنی ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا تو انہوں نے فتویٰ دے دیا کہ ثلث تک تو عورت کی دیت مرد کے برابر ہوگی اس سے زیادہ ہو تو نصف ہوگی۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"لان ما دون الثلث یستوی فیه ذکروا لانثی بدلیل الجنین فانه یستوی فیه الذکر والانثیٰ الخ"[۲]

---

[۱] حالانکہ صحاح ستہ بلکہ حدیث کی سولہ مشہور کتب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک بھی حدیث قلیل و کثیر میں نصف کی مروی نہیں۔ نہ صحیح اور نہ ضعیف۔ صرف بیہقی نے روایت کیا لیکن ساتھ ہی ناقابل اعتبار قرار دے دیا۔ حدیث و آثار پر مفصل بحث آگے آ رہی ہے۔

[۲] المغنی والشرح الکبیر جلد ۹ ص ۵۳۳)

اس طرح سے یہ اس کے قائل ہو گئے کہ عورت کی تین انگلیاں کاٹ دی جائیں تو اس کی دیت بھی اتنی ہی ہو گی جتنی مرد کی تین انگلیوں کی ہو گی یعنی تیس اونٹ[1] پھر آگے اس اصول کی کچھ لوگوں نے تو یہ تشریح کی کہ تین انگلیوں کی دیت تو تیس اونٹ ہو گی۔ لیکن چار انگلیوں کی دیت اس فارمولے کے تحت بیس اونٹ ہو گی (جو خلاف عقل ہے۔) اس نتیجہ پر اعتراض ہوا۔ اور اس پر اعتراض کرنے والوں میں سب سے مشہور نام امام مالک کے استاد ربیعہ کا ہے۔ اس کے متعلق شوکانی لکھتے ہیں۔

"هذا كما قال ربيعة بن ابى عبد الرحمٰن (ان المرأة حين عظم جرحها اشتدت مصيبتها نقص عقلها) و السبب ذٰلك أن سعيدا اجعل التنصيف بعد بلوغ الثلث من دية الرجل راجعا الى جميع الارش، ولو جعل التنصيف باعتبار المقدار الزائد على الثلث لا باعتبار ما دونه فيكون مثلا فى الاصبع الرابعة من المرأة خمس من الابل لانها هى التى جاوزت الثلث ولا يحكم بالتنصيف فى الثلاث الاصابع، فاذا قطع من المرأة اربع اصابع كان فيها خمس وثلاثون ناقة لم يكن فى ذٰلك اشكال"[2]

یعنی ربیعہ کا اعتراض یہ تھا کہ جب عورت کا زخم بڑھتا ہے اور اس کی مصیبت بڑھ جاتی ہوتی ہے تو اس کی دیت کم ہو جاتی ہے۔ یہ گڑبڑ اس لیے پیدا ہوئی کہ حضرت سعید

---

[1] حالانکہ صحیح قیاس یہی ہے کہ جب جنین اور ثلث تک میں برابری ہو گئی تو زیادہ میں بھی برابری ضروری ہو گی۔

[2] نیل الاوطار جلد ۷، ص ۷۱ و ۷۲، مصطفى البابى ۱۹۶۱ء

رحمۃ اللہ علیہ وبرکاتہٗ نے (جیسا کہ ان کی طرف منسوب ہے) ثلث کے بعد کی کل دیت کا نصف کر دیا۔ لیکن اگر صرف ثلث سے زائد کی مقدار کا نصف کیا جائے تو اس طرح اشکال ختم ہو جاتا ہے یعنی مثلاً اس طرح سے صرف چوتھی انگلی کی دیت پانچ اونٹ ہوگی، کیونکہ اسی انگلی نے ثلث سے تجاوز کیا ہے اور پہلی تین انگلیوں کی دیت کی تنصیف نہ کی جائے گی۔ پس جس عورت کی کل چار انگلیاں کاٹی جائیں تو ان کی کل دیت ۳۵ اونٹ ہوں گے۔ یہ فارمولا شوکانی کا ہے۔ اس کے حساب سے عورت کی پانچ انگلیوں کی دیت چالیس اونٹ ہوں گے۔

۳۔ علماء کے تیسرے گروہ نے اس مساوات کو اور آگے تک بڑھایا (اور غالباً جنین کی برابری کی وجہ سے) یہ اصول قائم کیا کہ ثلث تک ہی نہیں بلکہ نصف دیت تک عورت کی دیت مرد کے برابر ہوگی۔ گویا پانچ انگلیوں کے قطع میں بھی عورت کی دیت پچاس اونٹ یعنی مرد کے برابر ہوگئی۔ اس گروہ کے علماء کے استاد خواجہ حسن بصری ہیں۔ شوکانی اور دوسرے لوگ لکھتے ہیں:-

وقال الحسن یستویان الی النصف ثم ینتصف [1]

مذکورہ بالا اصول پر اگر ہم شوکانی کا طریقہ استعمال کریں تو جس زخم یا زخموں (جراحات) میں مرد کی دیت اگر اسّی اونٹ ہیں تو عورت کی دیت ۶۵ اونٹ ہوگی اور اگر مرد کی دیت سو اونٹ ہے تو عورت کی دیت ۷۵ اونٹ ہوگی پس شوکانی کا فارمولا مذکورہ بالا اصول پہ لاگو کرنے سے عورت کی ناک جڑ سے کاٹنے کی دیت مرد کی دیت کا تین چوتھائی یعنی ۷۵ اونٹ ہو جائے گی۔[2] اس حساب سے عورت کی جان کی دیت مرد کی جان کی دیت کا تین

---

[1] نیل الاوطار جلد ۷ ص ۷۲ مصطفی البابی ۱۹۶۱ء

[2] اگر شوکانی کا طریقہ استعمال نہ کیا جائے تو زیادہ مشکل میں پھنس جاتے ہیں یعنی ۵ انگلیوں کی دیت پچاس اونٹ اور چوتھی تیس اونٹ۔

چوتھائی ہوگی نہ کہ نصف۔

۴۔ شوکانی نے علماء کی ایک چوتھی رائے کا بھی ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ سوائے موضحہ کے باقی تمام جراحات میں عورت و مرد کی دیت برابر ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"ان الاشھر عن ابن مسعود وعثمان وشریح وجماعۃ ان دیۃ جراحۃ المراۃ مثل دیۃ الجراحۃ الرجل الا الموضحۃ فانھا علی النصف[1]"

لیکن امام اعظم نے ابن مسعود سے الموضحۃ میں برابری کا قول بھی روایت کیا ہے (جامع مسانید صفحہ ۱۸۰)

ائمہ اربعہ اور عورت کی دیت کا مرد کی دیت کے برابر ہونا:

ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہ اور شافعی کی طرف عورت کی دیت کا مرد کے برابر ہونا بھی منسوب ہے۔ یہ بات قاضی ابوالولید الباجی الاندلسی نے المنتقی فی شرح مؤطاء میں لکھی ہے[2] اور نصف کا قول بھی منسوب ہے۔

امام مالک سے جو مؤطا یحییٰ کے طریق پر روایت کی گئی ہے اس میں ثلث تک برابری کی دو روایات ملتی ہیں مگر جو مؤطاء امام محمدؒ نے امام مالکؒ سے روایت کی ہے اس میں نہ ثلث تک برابری کی کوئی روایت موجود ہے اور نہ قلیل وکثیر میں نصف کی روایت موجود ہے[3]۔ البتہ یہ روایت کتاب الدیات کی سب سے پہلی روایت دونوں کی روایت کردہ مؤطاء میں موجود ہے۔

ان فی النفس مائۃ من الابل الحدیث۔

مذکورہ بالا روایت سے واضح طور پر عمومیت اور دیت میں برابری ظاہر ہوتی ہے المدونہ

---

[1] اگر شوکانی کا طریقہ استعمال نہ کیا جائے تو زیادہ مشکل میں پھنس جاتے ہیں یعنی ۵ انگلیوں کی دیت پچاس اونٹ اور چھ کی تین اونٹ۔

[2] کتاب المنتقی شرح مؤطاء تالیف القاضی ابی الولید الباجی الاندلسی من اعیان الطبقۃ العاشرہ من علماء السادۃ المالکیہ المولود سنۃ ۴۰۳ ج ۸ ص ۸۶۔ [3] یاد رہے کہ نصف کی کوئی بھی روایت نہ ابو یوسف کی تینوں کتابوں میں سے کسی میں اور نہ ہی مسند احمد میں ہے۔

میں امام مالکؒ کا کوئی واضح قول نہ دیت کی برابری میں ملتا ہے نہ ثلث تک برابری میں اور نہ نصف کا قول ملتا ہے۔ البتہ یہ باب ضرور ہے کہ :

ماجاء فی النفر اذا اجتمعوا علی قتل امرأۃ"

اس باب میں واضح طور پر لکھا ہے کہ اگر کئی مرد مل کر کسی عورت کو قتل کریں تو سب قصاص میں قتل کر دیئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر وہ کسی بچے یا بچی کو مل کر قتل کریں تب بھی سب قصاص میں قتل کر دیئے جائیں گے۔

"کذالک لو اجتمعوا فی قتل صبی او صبیۃ عمداً یقتلون بذلك"

رہے امام احمد بن حنبل تو ان کا یہ قول خود حنبلی روایت کرتے ہیں کہ قتل عمد میں ذمی مرد و عورت کی دیت برابر ہوگی۔

"وقال احمد دیاتھن علی النصف من دیات ذکورھن فی الخطاء واما فی العمد فکالرجال منھم[1]

لیکن یہ یاد رہے کہ امام احمد کے شیخ ابن علیہ قاضی مظالم (خلافت عباسیہ) عورت اور مرد کی دیت کی قلیل وکثیر میں برابری کے سب سے بڑے داعی تھے اس پر تفصیلی گفتگو بعد میں ہو گی۔ آپ عبدالرحمن بن مہدی، علی المدینی، امام احمد بن حنبل اور موسیٰ بن سہل اسحق وغیرہ کے استاد تھے۔ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں آپ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ ابن جریج اور شعبہ نے بھی آپ

---

[1] الافصاح عن شرح معانی الصحاح لبیرۃ الوزیر ج ۲ ص ۲۲۶ -

سے روایت کی حالانکہ یہ ان کے استاد تھے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بات سے اور جو خراج تحسین علماء رجال نے ان کو پیش کیا ہے اس سے حدیث میں ان کے مقام کا اندازہ ہوتا ہے۔ حوالے آگے آتے ہیں۔

صحیح قول یہی ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر ہے یہی قرآن و احادیث متواترہ سے بھی ثابت ہے

اگرچہ عام طور سے علماء اور عوام کی اکثریت یہی تسلیم کرتی رہی ہے کہ عورت کی دیت مرد کے برابر نہیں لیکن سلف سے خلف تک علماء کی ایک ایسی جماعت بھی ہمیشہ سے موجود رہی ہے جس نے رائے عامہ کا خیال نہیں کیا اور قرآن وسنت ثابتہ کی رو سے ہمیشہ عدالتوں میں یہی فیصلے کئے کہ عورت کی دیت قلیل وکثیر میں مرد کی دیت کی اسی طرح برابر ہے جس طرح عورت و مرد قصاص کے معاملے میں برابر ہیں۔ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

" ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل ":

اور فرماتے ہیں۔

" کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ ":

اور ارشاد ہوتا ہے۔

" ولکم فی القصاص حیاۃ اور کتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس وغیرہ وغیرہ۔

پس قرآنی آیات میں عموم کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔ خاص طور سے الفاظ " من " اور " نفس " اور " القتلیٰ " اور " لکم " اس بات پر دال ہیں کہ یہ احکام عورت و مرد

امیروغریب بچے و بڑے۔ بادشاہ اور عامی شریف ورذیل پاگل وعاقل اندھے اور بینا صحیح الاعضأ اور ہاتھ پیر کٹے۔ عالم وجاہل مریض وصحتمند۔ سب پر مساوی طور پر لاگو ہوتے ہیں یعنی قصاص لینے میں اس طرح کے کسی فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جان سب کی برابر ہے۔ ابن قدامہ یوں فرماتے ہیں:

(فصل) "واجمع اهل العلم على ان الحر المسلم يقاد به قاتله وان كان مجدع الاطراف معدوم الحواس والقاتل صحيح سوى الخلق او كان بالعكس وكذلك ان تفاوتا في العلم والشرف والغنى والفقر والصحة والمرض والقوة والضعف والكبر والصغر والسلطان والسوقة ونحو هذا لم يمنع القصاص بالاتفاق وقد دلت عليه العمومات التي تلونا وقول النبي صلى الله عليه وسلم (المؤمنون[1] تكافأ دماؤهم) ولان اعتبار التساوي في الصفات والفضائل يفضي الى اسقاط القصاص بالكلية وفوات الحكمة والردع والزجر فوجب ان يسقط اعتباره كالطول والقصر والسواد والبياض[2]۔"

---

[1] لفظ "المومنون" میں امام بیہقی وغیرہم نے عورتوں اور مردوں دونوں کو شامل قرار دے کر اس حدیث سے یہ دلیل قائم کی ہے کہ عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کیا جائے گا۔ اس کا مفصل حوالہ آگے آرہا ہے مزید دیکھئے کہ ابن قدامہ نے اگرچہ اپنے مذکورہ بالا بیان میں "الحر المسلم" کا لفظ استعمال کیا ہے مگر اس میں آزاد عورت انکے نزدیک بھی شامل ہے۔ ایسے موقعوں پر عورت کا الگ سے ذکر کرنے کا طریقہ نہیں ہے بلکہ شامل سمجھی جاتی ہے۔

[2] المغنی والشرح الکبیر ج ۹ ص ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵۔

یعنی جسمانی یا مالی یا علمی فرق سے قصاص میں کوئی اختلاف واقع نہیں ہوتا اور اسی پر سب کا اتفاق ہے اور اس کی دلیل مذکورہ بالا آیات قرآنی ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ تمام مومنوں کا خون برابر ہے۔ اور اگر ہم صفات اور فضائل کے فرق کو دیکھنے لگیں تو قصاص ہی بالکل ختم ہو کر رہ جائے گا اور قصاص سے لوگوں کو ڈرا کر خون ریزی سے باز رکھنے کی حکمت زائل ہو جائے گی پس یہ ضروری ہوا کہ قصاص کے معاملہ میں مذکورہ بالا قسم کے فرق کو ملحوظ نہ رکھا جائے جیسا کہ بلند قامت یا کوتاہ قد اور گورے یا کالے کے درمیان کسی طرح کا فرق ملحوظ نہیں رکھا جاتا۔

ہمارا کہنا یہ ہے کہ جب قصاص میں فضیلت وغیرہ کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا تو دیت قصاص ہی کا بدل ہے دوسرے جو قباحتیں ابن قدامہ نے قصاص میں فرق کرنے کے سلسلے میں بیان کی ہیں وہی قباحتیں دیت کے سلسلے میں بھی اسی طرح پائی جاتی ہیں۔ ردع اور زجر کی خاطر ایک مرد یا ایک عورت کے قصاص میں مردوں کی جماعت کو قتل کیا جاتا رہا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں کہ بیہقی کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے ایک عورت کے قصاص میں تین مردوں کو قتل کرایا۔[1] مصر کے علی قراعۃ (رئیس المحکمۃ العلیا الشرعیہ) لکھتے ہیں۔

"فقد ثبت عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ انہ قتل جماعۃ الرجال بالمرأۃ الواحدۃ من غیر خلاف ظھر من احد من نظرائہ مع استفاضۃ ذلك و شھرتہ عنہ و مثلہ یکون اجماعًا۔"[2]

یعنی یہ بات حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ آپ نے محض ایک عورت کے قصاص

---

[1] ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء مترجم ج ۳ ص ۴۸۵ مطبوعہ نور محمد کراچی۔

[2] العقوبات الشرعیہ واسبابہا مولفہ علی قراعۃ مطبوعہ مصر ص ۲۳۰، ۲۳۶۔

میں مردوں کی جماعت کو قتل کرایا اور ان کے اس فعل کی کسی نے مخالفت نہیں کی حالانکہ ان کا یہ فیصلہ بہت مشہور و معروف ہے۔ ایسے فیصلے کو اجماعی فیصلہ کہتے ہیں۔

موصوف آگے

قرآن و حدیث سے اس کا ثبوت کہ دیت قصاص کا بدل ہے:

چل کر فرماتے ہیں۔

"(الدية بدل النفس) وفي القصاص معنى البدلية لقوله

تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) والباء تستعمل

في الابدال وبهذا يكون كل من الدية بدلا عن النفس"[1]

یعنی دیت جان کا بدل ہوتی ہے اور قصاص کا معنی بھی "بدل" ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے ان پر جان کے بدلے جان کی سزا لکھ دی۔ مزید یہ کہ 'ب' بدل کے مواقع پر استعمال کیا جاتا ہے پس دیت اور قصاص دونوں جان کا بدل ہوں گے ہم کہتے ہیں کہ اب جبکہ قصاص اور دیت دونوں جان کا بدل ٹھہرے تو جن اشخاص کی جان یا نفس میں برابری ہوگی لازمی طور پر ان کی دیت بھی برابر ہی ہوگی۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ سو اونٹ کا بدل دو سو گائیں یا ہزار بکریاں ہیں تو یہ سمجھا جائے گا کہ سو اونٹ، دو سو گائیں اور ہزار بکریاں قیمت میں برابر ہیں۔

پھر دیکھئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول مشہور ہے کہ بنی اسرائیل میں صرف قصاص تھا اور ان میں دیت نہ تھی۔ امت محمدیہ کے لیے یہ آسانی کی گئی کہ انہیں قصاص کے عوض دیت کی بھی اجازت مل گئی[2] اس تفسیر سے بھی یہی ثابت ہے کہ جو اشخاص قصاص میں برابر ہوں

---

[1] العقوبات الشرعیہ واسبابہا مؤلفہ علی قراعۃ مطبوعہ مصر ص ۳۳۰ / ۳۳۶۔

[2] شرح معانی الآثار للامام طحاوی تحقیق النجار ج ۳ ص ۱۷۵ مطبوعہ قاہرہ۔

یت بھی لامحالہ برابر ہوگی کیونکہ دیت قصاص ہی کا تو عوض یا بدل ہے۔ پس جو
اور مرد کے لیے ایک سے قصاص کے قائل ہیں ان کے لیے اس سے معزنہ
ت اور مرد میں دیت کی برابری کے قائل بھی ہوں۔ کیونکہ جب اصل یعنی قصاص
نہیں تو بدل میں تفاوت کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ فقہ کی تاریخ میں ہمیں سرفہرست
ن المدینی شعبہ وغیرہ کے شیخ' عباسی دور کے قاضی مظالم و محفوظ عن الخطاء محدث
رئیس ابن علیہ کا نام ملتا ہے، جنھوں نے یہی تعلیم اپنے لکچرز میں بھی اپنے شاگردوں
شہور فقیہ الاصم جن کا ذکر سرخسی اکثر مبسوط میں کرتے ہیں وہ بھی انہیں کے ہم خیال
رازی نے ان کا قرآنی استدلال بیان کیا ہے لیکن باوجود شافعی ہونے کے ان کے
جواب نہیں دیا بلکہ واللہ اعلم کہہ کر بات ختم کر دی جس سے یہی مترشح ہوتا ہے
زی بھی ان کے ہم خیال تھے ورنہ وہ ضرور ان کی دلیل کا رد کرتے۔ امام رازی تفسیر
یت زیر بحث کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

حجة الاصم قوله تعالیٰ ومن قتل مؤمنا خطأً فتحرير
قبة مؤمنة ودية مسلمة الی اهله) واجمعوا علی
ن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب
ن يكون الحكم فيها ثابتا بالتسوية۔ واللہ اعلم۔

نی اصم رحمۃ اللہ علیہ کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس نے مومن کو غلطی سے
یا اس کا عوض یہ ہے کہ وہ ایک مومن غلام یا لونڈی آزاد کرے اور مکمل دیت میت
ثوں کو ادا کرے۔ اہم بات وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اس
ں مرد و عورت دونوں کا حکم مذکور ہے پس یہیں سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مرد و عورت
ت برابر ہے۔ اس نکتے پر مثالوں سے ہم نے بھی بحث کی ہے۔

امام طحاوی۔ قاضی ابو الولید الباجی اور قاضی ابو المحاسن یوسف بن موسیٰ الحنفی کی رائے بھی یہی ہے اور قاضی ابو الولید الباجی نے لکھا ہے کہ حضرات عمر و علی رضی اللہ عنہما اور ابو حنیفہؒ شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما کا ایک قول عورت و مرد کی دیت کی برابری کا بھی ملتا ہے جس کا حوالہ گذر چکا ہے۔ پس جو لوگ یہ فرماتے ہیں کہ نصف دیت پر اجماع ہے یہ بالکل خلاف حقیقت ہے۔ جب علماء کرام کی چار مختلف آراء ہوں تو کسی ایک رائے پر اجماع کا دعوےٰ کیسے درست تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ مشہور ائمہ کرام کا یہ قول اکثر نقل کیا جاتا ہے کہ جب حدیث صحیح مل جائے تو ہمارا قول دیوار پر مار دو۔ پھر جیسا کہ ذہبی نے لکھا ہے ایک حدیث کے زیادہ سے زیادہ طرق تلاش کرنے چاہئیں تاکہ بات ظن کے درجہ سے علم کے درجے تک پہنچ جائے۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۶)

اب دیکھئے کہ حدیث ؛ المسلمون تتکافا دماؤ ھم الخ کم ازکم چھ صحابہ سے اور حدیث ان فی النفس مائۃ من الابل ، کم ازکم پانچ صحابہ سے مروی ہے مزید ابن عبد البر نے عمرو بن حزم کے مکتوب کو جس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں "یشبہ المتواتر" کہا ہے۔ استاذ الکتانی اور دکتور الزحیلی نے تحفۃ الفقہاء للسمرقندی کے حاشیہ میں پانچ یا چھ صحابہ سے مروی احادیث کو متواتر شمار کیا ہے۔ اس حساب سے مذکورہ بالا دونوں احادیث اور کئی دیگر احادیث جن میں صیغہ عموم میں دیت سو اونٹ کا ذکر ہے متواتر قرار پاتی ہیں۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ جو حدیث طبقہ اولیٰ (بخاری۔ مسلم۔ موطاء) میں اعلےٰ درجہ کی ہو تو وہ تواتر کے حد اور اس سے کم درجہ کی مستفیض کے مرتبہ تک پہنچ جاتی ہے (حجۃ اللہ البالغہ مترجم ج ۱ ص ۲۹۶ مطبوعہ نور محمد) اس کے برعکس قلیل و کثیر میں عورت کی دیت مرد کے نصف ہونے کی صرف ایک حدیث مرفوع بیہقی میں ملتی ہے۔ لیکن اس کے متعلق خود بیہقی نے کہہ دیا کہ اس کی اسناد ثابت نہیں (باسناد لا یثبت مثلہ) اس کے علاوہ یہ ضعیف خبر واحد حدیث کی بیس کے قریب مطبوعہ کتب میں سے کسی میں نہیں پائی جاتی۔ حتیٰ کہ ابو عاصم (الضحاک) کی کتاب جو خاص دیات کے موضوع پر ہے اس میں بھی یہ حدیث نہیں ہے اور نہ ثلث تک برابری اور اس سے زیادہ ہو تو نصف کی

کوئی روایت اس کتاب الدیات میں ملتی ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ" میں دلیل کے طور پر کسی مرفوع حدیث کو بیان نہیں کیا۔ انہوں نے صرف حضرات علی و عمر رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب منقطع روایت کو بطور دلیل ذکر کیا ہے۔ لیکن اس کی سند منقطع اور ضعیف ہے۔ ویسے ضعیف سند سے تو ان دونوں خلفاء کا یہ قول بھی ملتا ہے کہ عورت مرد کی دیت قلیل و کثیر میں برابر ہے۔ اس کا حوالہ گذر چکا ہے۔ ان میں صحیح قول وہی ہے جو حدیث کے مطابق ہے۔

غلام اور لونڈی میں برابری: ایک اور خاص بات یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں دیت کے علاوہ ایک مسلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنے کا بھی ذکر ہے۔ اس جگہ مرد غلام کو عورت لونڈی پر کوئی فوقیت نہیں دی گئی بلکہ انہیں مساوی درجہ میں رکھا گیا ہے[1]۔ تو یہ بات یہیں سے واضح ہوگئی۔ کہ مرد و عورت کی دیت برابر ہے کیونکہ جب حق اللہ میں عورت مرد کی تفریق نہیں تو حق العباد میں بھی نہ ہوگی۔

تفسیر المنار کا بیان: دیت کے بارے میں تفسیر المنار کا بیان اس طرح سے ہے:

"ثم قال (ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ) ای وعلیہ من الجزاء مع عتق الرقبۃ دیۃ یدفعھا الی أھل المقتول فالکفارۃ حق اللہ والدیۃ مایعطی الی ورثۃ المقتول عوضا عن دمہ عن حقھم فیہ...... ویعرفھا الفقھاء بانھا المال الواجب بالجنایۃ علی الحر فی النفس اوفیمادونھا وقد اطلق الکتاب الدیۃ نکرۃ فظاھر ذلک یجزی منھا ما یرضی اھل المقتول وھم ورثتہ قل اوکثر،

---

[1] مزید جیسا کہ ذکر ہوا انثیٰ متفق علیہ حدیث کے مطابق دونوں کی دیت برابر ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

ولكن السنة بينت ذٰلك وحددته على وجه الذى كان معروفا مقبولا عند العرب واجمع الفقهاء على ان دية الحر المسلم الذكر المعصوم (أى المعصوم دمه بعدم ما يوجب اهداره) مئة بعير مختلفة فى السن وتفصيلها فى كتب الفقه، وقالوا يجوز العدول عن الابل الى قيمتها والعدول عن انواعها فى السن بالتراضى بين الدافع والمستحق۔ واذا فقدت وجبت قيمتها۔ ودية المرأة ومثلها الخنثى۔ نصف دية الرجل۔ والاصل فى ذلك أن المنفعة التى تفوت أهل الرجل بفقده اكبر من المنفعة التى تفوت بفقد الانثى فتقدرت بحسب الارث۔ و ظاهر الآية انها لا فرق بين الذكر والانثى)[1] یعنی ظاہر آیت برابری پر دال ہے۔

مذکورہ بالا تفسیر سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ قرآن کے ظاہری الفاظ اور جنین کی صورت میں ذکر و انثیٰ کی دیت کا برابر ہونا اور لونڈی غلام کو آزاد کرنے میں عورت یا مرد کی تفریق کا نہ ہونا غرضکہ ہر طرح سے قرآن و سنت کے الفاظ سے یہی ظاہر ہے کہ عورت اور مرد کی دیت میں کوئی فرق نہیں۔ صاحب المنار کے نزدیک آیت کا مطلب یہی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ دیت دراصل مقتول کے لواحقین کو راضی اور ان کے نقصان کو کسی نہ کسی حد تک پورا کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ پس اس کی مقدار تو دراصل مظلوموں کی رضامندی پر منحصر ہے۔ لیکن معاشرہ نے اس کی مقدار سو اونٹ مقرر کی ہے جن کی عمروں

---

[1] تفسیر المنار ج ۵ ص ۳۳۲، ۳۳۳۔

میں باہمی رضامندی سے فرق ہو سکتا ہے۔ اونٹ نہ ہوں یا نہ ملیں تو ان کی قیمت ادا کی جائے گی مزید یہ کہ دیت چونکہ مظلوموں کے نقصان کی تلافی کی ایک کوشش ہوتی ہے اور عورت کے مرنے سے خاندان کو مرد کی نسبت اقتصادی طور پر کم نقصان پہنچتا ہے اس لیے جمہور عوام کی مرضی یہی رہی کہ عورت کی نسبت مرد کی دیت دوگنی ہو جیسا کہ مرد کا وراثت میں حصہ دوگنا ہوتا ہے اور مرد کے مرنے کا اقتصادی اور دفاعی شعبوں میں نقصان عورت کی نسبت زیادہ ہوتا ہے۔ پس جب عوام اس پہ راضی ہو گئے تو جمہور علماء نے بھی عورت کی دیت کے نصف ہونے کا فتویٰ دیدیا۔ لیکن ظاہر قرآن اور سنت سے دیت کے معاملہ میں عورت مرد کی تفریق ثابت نہیں۔ یہ تو ہے قرآنی دلائل۔ اب حدیث کے دلائل سنئے۔ احادیث تو بہت ہیں مگر خاص طور سے مندرجہ ذیل احادیث کثیر طریق سے مروی ہیں اور قلیل و کثیر میں عورت و مرد کی دیت کی برابری پہ دال ہیں۔

۱۔ المسلمون تتکافؤ دماؤهم الحدیث (یہ حدیث کم از کم چھ صحابہ کرام سے مروی ہے اور متواتر ہے۔

۲۔ وفی النفس المؤمنة مائة من الابل الخ۔

۳۔ وان فی النفس مائة من الابل (وروینا) عن عمرؓ و علیؓ و عبداللہ و زید بن ثابتؓ انهم قالوا فی الدیة مائة من الابل (السنن الکبریٰ ج ۸ ص ۔

گویا یہ حدیث عمرو بن حزمؓ کو ملا کر کم از کم پانچ صحابہ سے مروی ہے اور متواتر ہے۔

۴۔ ومن قتل فی عمیته رمیا بحجر او عصا او سوط ففیه دیة مغلظ

۵۔ وان الرجل یقتل بالمرأة و علی الذهب: الف دینار الحدیث۔

۶۔ دیة الشبه العمد الحدیث،

۷۔ قالوا فی الدیة مائة من الابل الحدیث۔

۸۔ فی دیۃ الخطاء مائۃ من الابل الحدیث۔

۹۔ عن عبد اللہ بن مسعود انہ قال فی دیۃ الخطاء علی اھل البعیر مائۃ بعیر الحدیث (جامع مسانید الامام الاعظم ج ۲ ص ۱۸۹)

۱۰۔ قضی عمر رضی اللہ عنہ فی شبہ العمد الحدیث وغیرہ وغیرہ۔

اس طرح کی احادیث بہت کثرت سے مروی ہیں جن کے عموم سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جس کو غلطی سے قتل کر دیا جائے، عورت ہو یا مرد، اس کی دیت سو اونٹ ہے اور جان کی دیت سو اونٹ ہے کیونکہ تمام مسلمانوں کا خون برابر ہے۔

مذکورہ بالا احادیث پر ہم آئندہ مفصل کلام کریں گے۔ سب سے پہلی حدیث کو الاصم اور ابن علیہ (امام احمد کے شیخ) نے خاص کر دلیل کے طور پر پیش کیا ہے اور تیسری حدیث میں المسلمون کے لفظ میں مرد و عورت دونوں شامل ہیں اس کو بیہقی نے بیان کیا ہے بطور قصاص میں برابری کے لیکن اس حدیث کو بطور عورت و مرد کی دیت کی برابری کی دلیل کے امام طحاوی۔ قاضی ابوالولید الباجی المالکی الاندلسی اور قاضی یوسف بن موسیٰ الحنفی نے پیش کیا۔ (دیکھئے المعتصر من المختصر من مشکل الآثار۔ ج ۲ ص ۱۲۶)

مصنف عبد الرزاق کی روایت ملاحظہ ہو:۔ { عبد الرزاق کی ایک روایت کہ مرد کو عورت پر جان کے معاملے میں کوئی فضیلت نہیں ہے اور اس کا عکس

"۱۸۰۸۳ ..... عبد الرزاق عن ابن جریج عن عطاء قال:
والمرأۃ تقتل بالرجل لیس بینھما فضل وعمرو"

یعنی عطاء اور عمرو دونوں کا یہ قول ہے کہ عورت کو بھی مرد کے قصاص میں اسی طرح قتل کر دیا جائے گا جیسا کہ مرد کو عورت کے قصاص میں قتل کیا جاتا ہے۔ ان میں سے کسی

ایک کو دوسرے پر جان کے معاملے میں کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے ہم اس سے دلیل پکڑتے ہیں کہ جب جان کے معاملے میں دونوں میں کوئی تفریق نہیں ہے تو دیت میں بھی تفریق یا ایک کو دوسرے پر فضیلت نہیں ہو سکتی)۔

دیت اور قصاص کے سلسلے میں اہم نکتہ: دیت اور قصاص کے سلسلے میں ایک اہم نکتہ جو سامنے رہنا چاہیے وہ یہ ہے کہ قصاص میں تو ذرا سا فرق بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے جبکہ دیت کے سلسلے میں حساب موٹا موٹا کیا جاتا ہے۔ تھوڑے بہت فرق کو حساب میں شمار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً ناک جڑ سے کاٹنے کی اور زبان کاٹنے کی دیت بھی سو اونٹ ہے اور جان مارنے کی دیت بھی سو اونٹ ہے اب سنئے کہ اگر کسی کا داہنا ہاتھ کاٹا گیا ہے تو قصاص میں اس کا بایاں ہاتھ نہیں بلکہ داہنا ہی کاٹا جائے گا۔ انگوٹھے کے بدلے انگوٹھا کاٹا جائے گا چھوٹی انگلی کی بجائے شہادت کی انگلی یا انگوٹھا نہیں کاٹا جا سکتا۔ لیکن جب معاملہ دیت کا ہوگا تو ہاتھ کی پانچوں انگلیوں کی دیت ایک ہی مقرر کی گئی ہے۔ آخر ان میں فرق کو ملحوظ کیوں نہیں رکھا گیا۔ چھوٹی انگلی ہو یا شہادت کی ہو یا انگوٹھا ہو یا پیر کی انگلی ہو۔ سب کی دیت حدیث کی رو سے ایک ہی ہے اور اسی پر اجماع ہے جو حضرت عمرؓ کے زمانے میں قائم ہو گیا تھا حالانکہ پہلے حضرت عمرؓ کی رائے انگلیوں میں تفاوت کی تھی۔ قصاص کے معاملے میں یہ نہیں ہو سکتا کہ مجروح زندہ ہو لیکن جان بوجھ کر زخمی کرنے والے کو قتل کر دیا جائے۔ لیکن دیت کے سلسلے میں ایسا ہو سکتا ہے کہ مجروح زندہ ہو اور دیت قتل کی دیت سے چار گنا وصول کر لی جائے۔ پھر بھلا یہ کیسے باور کیا جا سکتا ہے کہ قصاص میں عورت مرد برابر ہوں اور دیت میں نہ ہوں۔

اس نکتے کو سامنے رکھتے ہوئے غور فرمائیے کہ یہ کتنا عجیب ہے کہ عورت کے قصاص

میں آپ مرد کو قتل تو کر دیں لیکن اگر دیت دینا ہو تو وہ آدمی کر دی جائے۔ حالانکہ جو فقہاء کسی طور اس پر راضی نہیں کہ ذمی کے قصاص میں مسلم کو قتل کیا جائے وہ بھی تفضلاً و تبرعاً اس پہ راضی ہو جاتے ہیں کہ ذمی کی دیت مسلم کی دیت کے برابر ادا کر دی جائے۔

ایک اور اہم نکتہ یہ ہے کہ قصاص کی جگہ دیت باہمی رضامندی سے تین گنا یا چار گنا یا اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے کیونکہ ایسی صورت میں اصل مقصد مجروح یا مقتول کے ورثا کو راضی کرنا ہوتا ہے۔ اس کے متعلق عدالتی فیصلہ آگے آرہا ہے۔

مذکورہ بالا نکات اور قرآن و سنت کے واضح بیانات سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ عورت اور مرد کی دیت برابر قرار دینا صحیح ہے۔ جن لوگوں نے عورت کی دیت نصف قرار دی ہے انہوں نے قرآن و سنت پر غور کرنے کی بجائے قیاس مع الفارق کیا ہے اور عقل و منطق سے زیادہ کام لیا ہے۔ ورنہ قرآن و سنّت سے تو دیت میں برابری ہی ثابت ہوتی ہے۔

پھر سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس دنیا میں جتنے فیصلے بھی ہوتے ہیں وہ عارضی ہوتے ہیں۔ اس میں یہی ضروری ہے کہ پوری کوشش سے قرآن و سنّت کی روشنی میں عدل کو مدنظر رکھتے ہوئے فیصلہ کیا جائے۔ باقی اصل فیصلے تو قیامت کو ہونے ہیں وہاں سب کمی بیشی پوری کر دی جائے گی۔ ہر مقدمہ کی آخری عدالت وہی ہے۔ خاص لڑکی کے سلسلے ہی میں قرآن کی آیت موجود ہے۔

واذا الموٴدة سئلت بای ذنب قتلت (التکویر: ۸)

پھر دیکھئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ جنین چاہے ذکر ہو یا انثیٰ اس کی دیت مساوی ہے۔

معافی کا حق

مزید اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر مقتول کے وارثین میں عورت یا عورتیں بھی ہیں تو خون معاف کرنے اور دیت قبول کرنے کے سلسلے میں بھی عورت

اور مرد کا اختیار مساوی ہے۔ اس سلسلے میں امام نسائی نے باقاعدہ اپنی سنن میں باب باندھا ہے اور کئی طرق سے مرفوع روایت بیان کی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے۔

"اخبرنا اسحاق بن ابراهیم قال: حدثنا الولید عن الاوزاعی قال: حدثنی حصین قال حدثنی ابو سلمة ح وانبانا الحسین بن حریث قال: حدثنا الولید قال: حدثنا الاوزاعی قال: حدثنی حصین انه سمع ابا سلمة یحدث عن عائشة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: وعلی المقتتلین ان ینحجزوا الاول فالاول، وان کانت امرأة"

اس کی تشریح میں سیوطی لکھتے ہیں:

"والمعنی: أن لورثة القتیل ان یعفوا عن دمه. رجالهم ونساؤهم ایهم عفا۔ وان کانت امرأة سقط واستحقوا الدیه وقوله (الاول فالاول) أی الاقرب فالاقرب"[1]

اب دیکھئے یہاں عورت کا حق بالکل مرد کے مساوی ہے۔ جنس کی بنا پر کسی قسم کی کوئی تفریق نہیں۔ حق کی بنیاد رشتہ میں قربت ہے نہ کہ جنس۔ یہ حدیث مرفوع دونوں کے قصاص ودیت

---

[1] سنن النسائی المجتبیٰ مع زہر الربیٰ لسیوطی ج ۸ ص ۳۴، ۳۵ (مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ مصر الطبعۃ الاولیٰ ۱۹۶۴ء) اس سلسلے میں جنگ کے میدان میں بھی ایک عام مسلمان عورت کو دشمن کے کسی شخص یا پورے قلعہ کو امان دینے کا اتنا ہی حق حاصل ہے جتنا کسی عظیم سے عظیم کمانڈر کو یاد رہے کہ امان دینے کا اختیار رکھنے والی عام سولین عورت ہوگی نہ کہ جنگ میں حصہ لینے والی۔ کیونکہ جہاد تو عورتوں پر فرض ہی نہیں ہے۔ عورت کے امان دینے کے واقعات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بھی ہوئے اس لئے اس پر علماء میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس ذکر سے ہمارا مطلب عورت اور مرد کی مساوات ثابت کرنا ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

کے سلسلے میں اختیارات و حقوق کی مساوات پر ہی دلالت کرتی ہے۔ عورت وارث قصاص کی بجائے دیت قبول کر لے تو مرد وارث منہ دیکھتا رہ جائے گا اور وہ کچھ نہ کر سکے گا حتیٰ کہ اگر وارثین میں چار مرد اور ایک عورت ہو اور ان کی مقتول سے رشتہ داری برابر کی ہو تو اگر عورت دیت قبول کرنے کا فیصلہ کر لے اور مرد قصاص پر اصرار کریں تو واحد عورت کی رضامندی فیصلہ کن ہوگی اور چار مرد اپنا سا منہ لے کر رہ جائیں گے۔ یہاں ووٹوں کی کثرت بھی ایک عورت کی رائے کے سامنے دھری رہ جائے گی۔

حضرت عمرؓ کا فیصلہ: شاہ ولی اللہؒ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:۔

"البیھقی روی عن عمران رجلا قتل رجلا فقالت اخت المقتول وھی امرأۃ القاتل عفوت عن حقنی من زوجی فقال عمر عتق الرجل من القتل"[1]

یعنی ایک شخص نے ایک شخص کو قتل کر دیا تو مقتول کی بہن نے کہا کہ وہ قاتل کی بیوی تھی اور اس نے اپنے شوہر کو معاف کر دیا تو عمرؓ نے فرمایا کہ یہ شخص قتل سے بچا لیا گیا۔

یاد رہے کہ بیوی کو شوہر کی دیت میں حصہ سے متعلق حضرت عمرؓ کی رائے پہلے دوسری تھی۔ شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں۔

شافعی سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں کہ پہلے حضرت عمرؓ کہا کرتے تھے کہ دیت داد یہالی رشتہ داروں کے لیے ہے اور بیوی اپنے شوہر کی دیت میں کسی حصہ کی وارث نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ جب ان کو خبر دی ضحاک بن سفیان نے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لکھا تھا کہ اشیخ الضابی کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت میں وارث بناؤ تو حضرت عمرؓ نے اپنے

---

[1] ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء مترجم مطبوعہ نور محمد کراچی۔ ج ۳، ص ۲۶۳۔

موقف سے رجوع کر لیا۔[1]

مذکورہ بالا بیانات سے واضح ہو گیا ہو گا کہ ان معاملات میں منطق سے کام لینے کی بجائے قرآن کریم اور صحیح مرفوع احادیث کو مشعل راہ بنانا چاہیے۔

الحافظ الکبیر ابو عاصم (الضحاک) الشیبانی نے اپنی کتاب الدیات میں خاص باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے۔

"الرجل يقتل خطاء هل لزوجته من دينه ميراثا" اس کی چند احادیث سنئے

"حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة حدثنا ابن عيينه عن الزهري عن سعيد بن المسيب ان عمر كان يقول.... الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً حتى كتب اليه الضحاك بن سفيان الكلابي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها حدثنا ابو بكر... عن سعيد بن المسيب قال... قام عمر بن الخطاب رضى الله عنه فسأل من عنده علم من ميراث المرأة من عقل زوجها فقام اليه الضحاك بن سفيان فقال ادخل فسطاطك حتى اخبرك فدخل فأتاه فقال كتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اورث امرأة اشيم من دية زوجها"[2]

---

[1] ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء مترجم مطبوعہ نور محمد کراچی۔ ج ۳، ص ۴۶۷۔

[2] کتاب الدیات تالیف ابو عاصم (الضحاک) المتوفی سنتہ ۲۸۸، ص ۶۸۔ الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۲۳ء مطبعۃ التقدم بشارع محمد علی بمصر۔

اب دیکھئے اللہ قرآن میں فرماتے ہیں۔ | قرآن وحدیث میں جہاں مردوں کا ذکر ہو وہاں عورتیں اس میں شامل ہوتی ہیں جب تک کوئی قرینہ استثنا کا نہ ہو۔

ایحب احد کم ان یاکل لحم اخیہ میتا الخ اس آیت میں غیبت سے روکا جا رہا ہے اور کہا جا رہا ہے کہ کیا تم میں کوئی اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھانا پسند کرے گا؟ یہاں اگرچہ بھائی کا ذکر ہے لیکن بہنیں بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ مسلمان اپنے مرد بھائیوں کی غیبت تو نہ کریں مگر وہ عورت بہنوں کی غیبت کرتے رہیں۔ نہیں! بلکہ دونوں کا حکم ایک ہے

پھر قرآن میں کہا گیا ہے کہ: انما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم مذکورہ بالا آیت میں "المؤمنون" میں عورت مرد سب مسلمان شامل ہیں اور اگرچہ اخوۃ کہا گیا ہے لیکن اس میں اخوات بھی شامل ہیں۔

پھر قرآن میں کہا گیا ہے۔

یوم یفر المرء من اخیہ الخ (عبس: ۳۴)

یہاں اگرچہ المرء سے مراد لغوی طور پر مرد کے ہوتے ہیں۔ لیکن اس میں عورت (امرأۃ) بھی شامل ہیں اور اخیہ سے مراد اختہا یا اختہ بھی ہے۔

پھر قرآن میں کہا گیا ہے۔ ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین۔

(الاسراء: ۲۷)

اس آیت میں بھی عورت مرد سب شامل ہیں اور فضول خرچ عورتیں گویا شیطان کی بہنیں ہیں۔

پھر قرآن میں مذکور دعا یوں ہے۔

ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان۔

اس آیت کا یہ مطلب نہیں کہ سابق زمانے کے صرف مسلمان مردوں کے لیے دعا مانگی

جا رہی ہے۔ عورتوں کے لیے نہیں۔ بلکہ عورتیں یہاں مردوں کے ساتھ شامل ہیں۔

پھر قرآن میں قصاص ہی کے سلسلے میں یوں آیا ہے۔

فمن عفی لہٗ من اخیہ شیءٌ الخ (البقرہ: ۱۷۸)

مذکورہ بالا آیت میں اخیہ سے مراد مقتول کے وارث ہیں چاہے وہ مرد ہوں یا عورتیں یا ایک ہی عورت ہو یا ایک ہی مرد۔[1] پس قرآن وحدیث میں جہاں جہاں۔ المؤمنون المسلمون یا مثلاً قتیل یا مسلم یا مومن کا لفظ آیا ہے تو اس میں عورت اور مرد دونوں شامل ہیں۔ پس جن احادیث میں یہ کہا گیا ہے کہ نفس کی دیت سو اونٹ ہیں۔ یا مومن کی دیت سو اونٹ ہیں۔ یا قتیل کا لفظ استعمال ہوا ہے وغیرہ وغیرہ ایسے مقامات پر عورت مرد دونوں شامل ہیں یعنی عورت ہو یا مرد مقتول کی دیت سو اونٹ ہوگی۔

قرآن وحدیث کے دلائل یعنی المسلمون یا قتیل الخطأ یا من قتل کے الفاظ میں عورت ومرد دونوں شامل ہیں

امام بیہقیؒ نے خاص باب باندھا ہے۔

ملاحظہ فرمائیے اور نوٹ فرمائیے کہ یہاں خود بیہقی "المسلمون" کے لفظ میں عورت مرد دونوں کو شامل قرار دے رہے ہیں۔ پس "قتیل الخطاء الخ" والی متواتر حدیث وغیرہم میں بھی ثابت ہوا کہ ایسا ہی ہے جہاں یہ ہے کہ دیت سو اونٹ ہے۔ بیہقی لکھتے ہیں:

قال اللہ تبارك وتعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) وقال النبي

---

[1] اس کے متعلق احادیث اور حضرت عمرؓ کا عدالتی فیصلہ بیان کیا جا چکا ہے جس سے اس بات کی تائید ہو جاتی ہے کہ اخیہ سے مراد اخت بھی ہے۔ مزید قرآن میں آیا ہے۔ لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رءوف رحیم۔ (التوبۃ: ۱۲۸) اس آیت میں مومنین کہا گیا ہے۔ لیکن اس میں مومنات یعنی عورتیں بھی شامل ہیں۔

صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم (أخبرنا) ابو سعيد بن أبي عمرو ثنا ابو العباس الاصم ثنا بحر بن نصر ثنا ابن وهب اخبرني يونس عن ابن شهاب قال قال الله عز وجل (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) الآية كلها ثم قال (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الآية كلها قال ابن شهاب فلما نزلت هذه الآية اقيدت المرأة من الرجل وفيما يعمد (٣) من الجراح (قال وحدثنا) عبد الله بن وهب اخبرني مالك ان سعيد بن المسيب قال الرجل يقتل بالمرأة اذا قتلها قال الله عز وجل (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس).

(أخبرنا) ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك أنبا عبد الله بن جعفر ثنا يونس بن حبيب ثنا ابو داود الطيالسي ثنا خليفة الخياط عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم. وكذلك رواه يحيى بن سعيد الانصاري عن عمرو بن شعيب.

(اخبرنا) ابو عبد الله الحافظ ثنا ابو زكريا يحيى بن محمد بن العنبري ثنا ابو عبد الله محمد بن ابراهيم العبدي (١) ثنا الحكم بن موسى القنطري ثنا يحيى بن حمزة عن سليمان بن داود عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كتب الى اهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات وبعث به مع (٢) عمرو بن حزم وكان فيه وان الرجل يقتل بالمرأة.

(اخبرنا) أبو محمد عبد الله بن يوسف الاصبهانی انبا ابو سعيد ابن الاعرابی ثنا الحسن بن محمد الزعفرانی ثنا اسباط بن محمد وعبد الوهاب بن عطاء قالا ثنا سعيد عن قتادة عن انس بن مالك ان يهوديا قتل جارية على اوضاح فقتله رسول الله صلی الله علیه وسلم بها۔ اخرجه البخاری فی الصحیح من حديث سعيد بن أبی عروبة۔[1]

مذکورہ بالا روایات بہت اہم ہیں۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت سعید بن المسیب "اور زہری" کے نزدیک بھی مذکورہ بالا قرآنی اور مذکورہ بالا مرفوع احادیث اس پر دال ہیں کہ جب حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون آپس میں برابر ہیں تو اس کا مطلب ان دونوں بزرگوں نے یہی لیا کہ اس لفظ "المسلمون" میں عورت اور مرد دونوں شامل ہیں اور یہ حدیث آیات قرآنی ہی کی تفسیر ہے۔ اور مذکورہ آیات واحادیث کے مطابق عورت کا قصاص نفس اور جراحات میں مرد سے برابر کا لیا جائے گا۔ معلوم ہو کہ یہی دونوں بزرگ ہیں جن کا یہ فتویٰ ہے کہ عورت اور مرد میں ثلث دیت تک تو برابری ہے اس کے بعد نہیں ہے یعنی امام بیہقی خود واضح کرتے ہیں کہ زہریؒ اور سعید بن المسیبؒ کے نزدیک مذکورہ قرآنی آیات کے نزول کے بعد ہی عہد میں عورت کے بدلہ مرد سے قصاص لیا گیا یعنی جان کے بدلے جان بھی اور جراحات کے بدلے جراحات اور بخاری وغیرہم کی روایات کردہ احادیث سے بھی یہی ثابت ہے کہ عورت کے بدلے مرد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اور جراحات میں برابری کا قصاص لیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ جان اور جراحات کا قصاص تب ہی لیا جائے گا جب جان اور جوارح کے سلسلے میں برابری تسلیم ہو جائے۔ جب قصاص تسلیم ہو گیا تو جان اور جراحات میں برابری بھی ثابت ہو گئی اور ساتھ ہی دیت میں برابری بھی خود بخود ثابت ہو گئی۔ اور جان اور جراحات میں برابری قرآن کریم، بخاری کی روایات حتیٰ کہ خود بیہقی کے خاص باب " قتل الرجل بالمراۃ۔

[1] السنن الکبریٰ: ج ۸، ص ۲۷، ۲۹۔

سے بھی ثابت ہوگئی۔ بیہقی کا یہ باب عورت و مرد کی دیت کی برابری پر دال ہے مذکورہ قرآنی آیات اور حدیث "ان فی النفس مائۃ ابل" کے علاوہ حدیث : المسلمون تتکافاً دماؤ ھم "مسلمان مردوں اور عورتوں کی دیت میں برابری واضح کرنے میں سب سے اہم ہیں۔ یہ اس سلسلے کی بنیادی حدیثوں میں سے ہیں۔ اس کو صحیح تسلیم کرنے کے بعد در اصل بیہقی یا کسی بھی عظیم بزرگ کے لیے قلیل اور کثیر میں برابری تسلیم کرنے کے سوا چارۂ کار باقی ہی نہیں رہتا۔ ہم نے آگے چل کر اس پر مفصل بحث کی ہے اور ہم ہی نے نہیں بلکہ حنفیوں کے سب سے بڑے محدث امام طحاوی اور مالکیوں کے عظیم قاضی و محدث اور فقیہ ابوالولید الباجی اور حنفی قاضی یوسفؒ و شیخ عبدالحیؒ نے اسی روایت کی بنا پر تمام آثار کو

لہ جہاں تک قتل عمد کا تعلق ہے تو اس کا اصل حکم قصاص ہی کا ہے۔ البتہ قاتل اگر مقتول کے وارثوں کو راضی کر لے چاہے ہزار دینار پر اور چاہے دس ہزار یا زیادہ دینار پر یہ ان کی آپس کی رضامندی پر منحصر ہے۔ اس کے ثبوت میں بہت سی روایات ہیں ہم ایک پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ معاملہ واضح ہو جائے یہ روایت مجمع زوائد میں بھی ہے ابن حجر اس سلسلے میں لکھتے ہیں کہ اسے ابویعلی اور ابوبکر ابن شیبۃ نے بھی روایت کیا جو حسب ذیل ہے - ۱۸۶۱- عدی بن ثابت قال : ھشم رجل فی زمن معاویۃ۔ فعرضت علیہ الدیۃ فاباھا، فزادوا حتی اعطوا ثلاث دیات الحدیث۔ پھر اس کے حاشیہ میں حبیب الرحمٰن الاعظمی لکھتے ہیں، و عزاہ البوصیری لابن ابی عمر و ابی یعلیٰ بلفظ واحد۔ قال : ورجال اسنادہ رجال الصحیح الاعمران بن ظبیان فانہ مختلف فیہ قلت : ونحوہ فی السنن واثد (۶/ ۳۰۲) (کذا فی مطلب العالیہ لابن حجر ج ۲ ص ۱۲۳) مطبوعہ ۱۹۷۱، کویت۔ خاص اس میں ایک بات یہ ہے کہ ابن حجر نے اسکو باب الدیۃ فی قتل الخطاء و العفو عنھا کے تحت بیان کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرد کی دیت تین گنا لی جا سکتی ہے تو عورت کی بھی لی جا سکتی ہے۔

سامنے رکھتے ہوئے اختلافی مشکلات کا عمدہ حل پیش کر دیا اور عمدہ طریق سے واضح کر دیا کہ احادیث کی روشنی میں صحیح فتویٰ یہی ہے کہ مسلمان عورت اور مرد کی دیت نفس اور جراحات میں برابر ہے۔ ان کا حوالہ آگے ہم پیش کر رہے ہیں۔ ان بزرگوں نے واضح کر دیا ہے کہ اس سلسلے میں قرآن اور حدیث مرفوع کا حکم یکساں ہے ہم کہتے ہیں کہ جمہوری اثرات کی وجہ سے فقہاء کی اکثریت کا رُخ قیاس مع الفارق کی طرف مڑ گیا ورنہ بات واضح ہے۔

عورت کے بدلے مرد کو قتل کرنے اور عمرو بن حزم والے مکتوب سے متعلق شوکانی کا بیان۔

شوکانی نے نیل الاوطار میں خاص باب باندھا ہے جس کا عنوان یہ ہے۔

" باب قتل الرجل بالمرأة والقتل بالمثقل"

اس باب میں شوکانی عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کرنے کے حق میں دلائل دیتے ہوئے عمرو بن حزم والے مکتوب پر بھی عمدہ بحث کرتے ہیں۔ اس پر انہوں نے غالباً سب سے مفصل بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

" وعلى ماورد من الاحاديث والآثار القاضية بانه يقتل الذكر بالانثىٰ منها حديث الباب... ومنها ما اخرجه مالك والشافعي من حديث عمرو بن حزم (أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب فى كتابه الى اهل اليمن ان الذكر يقتل بالانثىٰ) وهو عندهما....... عن عبد الله بن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (ان الذكر يقتل بالانثى) ووصله نعيم بن حماد عن ابن المبارك عن معمر عن عبد الله بن ابى بكر بن حزم عن ابيه عن جده..... كذا اخرجه عبد الرزاق عن

معمر ومن طريقه الدارقطني ورواه ابوداؤد والنسائی من طريق ابن وهب عن يونس عن الزهري مرسلا.... وتعقبه ابن عدی فقال: هذا خطاء انما هو سليمان بن داؤد. وقد جوده الحكم بن موسٰی وقال ابوزرعة: عرضت على احمد فقال سليمان بن داؤد اليمامي ضعيف وسليمان بن داؤد الخولانی ثقة، وكلاهما يروی عن الزهري والذی روی حديث الصدقات[1] هو الخولانی فمن ضعفه فانما ظن ان الراوی هو اليمامي. وقد اثنی على سليمان بن داؤد الخولانی هذا ابوزرعة وابوحاتم وعثمان بن سعيد وجماعة من الحفاظ وحكی الحاكم عن ابي حاتم انه سئل عن حديث عمرو بن حزم فقال: سليمان بن داؤد عندنا ممن لا بأس به. وقد صحح هذا الحديث ابن حبان والحاكم والبيهقي ونقل عن احمد انه قال: ارجو ان يكون صحيحا وصححه ايضا من حيث الشهرة لا من حيث الاسناد جماعة من الائمة منهم الشافعي فانه قال في رسالته: لم يقبلوا هذا الحديث

حتى ثبت عندهم انه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن عبد البر: هذا كتاب مشهور اشبه المتواتر في مجيئه لتلقي الناس له بالقبول والمعرفة. قال ويدل على شهرته ماروی ابن وهب عن مالك عن الليث بن سعد عن يحيی بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال: وجد كتاب عند ابي

---

[1] یعنی یہی حدیث جس میں دیات اور صدقات کا ذکر ہے۔

حزم یذکرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال العقیلی: ھذا حدیث ثابت محفوظ الا انا نری انہ کتاب غیر مسموع عمن فوق الزھری[1]۔ وقال یعقوب ابی سفیان: لا اعلم فی جمیع الکتب المنقولة کتابا۔ اصح من کتاب عمرو بن حزم ھذا۔ فان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویدعون رأیھم۔ قال الحاکم: قد شھد عمر بن عبد العزیز و امام عصرہ الزھری بالصحة لھذا الکتاب ثم ساق ذلك بسندہ الیھما وسیاتی لفظ ھذا الحدیث فی ابواب الدیات، ھذا غایة مایمکن الاستدلال بہ للجمھور ومما یقوی ماذھبوا الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم (وھم یقتلون قاتلھا)[2] وسیاتی فی باب ان الدم حق لجمیع الورثة

---

[1] شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کی تصدیق کی اور اس پر عمل کیا۔ حوالہ آگے آرہا ہے۔

[2] یہ حدیث اس صحیفہ کا حصہ تھی جو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے حضور علیہ الصلاۃ والسلام کی زندگی ہی میں تیار کرلیا تھا۔ اور جس کو ہاتھ میں لے کر ان کے پوتے اس سے روایت کرتے تھے۔ یہ حدیث سنن ابن ماجہ میں یوں درج ہے: ۲۶۴۷۔ حدثنا اسحٰق بن منصور انبانا یزید بن ھارون انا محمد بن راشد عن سلیمان بن موسٰی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال: قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یعقل المرأة عصبتھا من کانوا ولا یرثوا منھا شیئا الا ما فضل عن ورثتھا وان قتلت فعقلھا بین ورثتھا فھم یقتلون قاتلھا۔ (سنن ابن ماجہ باب عقل

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

من الرجال والنساء ووجهه ما فيه من العموم الشامل للرجل و المرأة۔ ومما يقوّی ما ذهبوا اليه ايضاً انا قد علمنا ان الحكمة فی شرعية القصاص هی حقن الدماء وحياة النفوس كما يشير الى ذلك قوله تعالیٰ: ولكم فی القصاص حياة ۔ وترك اقتصاص للانثی من الذكر يفضی الى اتلاف نفوس الاناث لامور كثيرة: منها كراهية توريثهن۔ ومنها مخافة العار عند ظهور ادنیٰ شیءٍ منهن لما بقی فی القلوب من حمية الجاهلية التی نشأ عنها الوأد۔ ومنها كونهن مستضعفات لا يخشی من رام القتل لهن ان يناله من المدافعة ما يناله من الرجال۔ فلا شك ولا ريب ان الترخيص فی ذلك من اعظم الذرائع المفضية الی هلاك نفوسهن ولا

(بقیہ حاشیہ) المرأة علی عصبتها وميراثها لولدها حدیث نمبر ۲۷۴۳ تحقیق فواد عبد الباقی مطبوعہ ۱۹۵۳ء)

اس میں عمرو بن حزم مکتوب کی مانند صاف کہا گیا ہے کہ عورت کے وارث عورت کے قاتل کو قصاص میں قتل کریں گے۔

مزید جامع الاصول لابن الاثیر میں ہے کہ "ھم یقتلون قاتلھا" کے الفاظ عمرو بن شعیب کی روایت سے ابوداؤد اور نسائی نے بھی اپنے اپنے طریق پر روایت کئے ہیں۔ (جامع الاصول، ج ۱۰، ص ۱۶۸)

سیما فی مواطن الاعراب المتصفین بغلظ القلوب و شدۃ الغیرۃ والانفۃ اللاحقۃ بما کانت علیہ الجاھلیۃ"[1]

شوکانی نے مندرجہ بالا بیان میں عورت کا قصاص مرد سے نہ لینے کے خلاف جو دلائل دیئے ہیں کہ اس سے عورتوں کا قتل زیادہ عام ہو جائے گا کئی وجوہات کی بنا پر لوگوں کے لیے عورتوں کا قتل آسان ہو جائے گا۔ مثلاً یہ کہ لوگ ان کو وراثت میں حصہ دینا پسند نہیں کرتے اور یہ کہ ان کی معمولی غلطی سے بھی جاہلیت کے دور کی باقی حمیت کی وجہ سے لوگوں کو جلد ننگ و عار محسوس ہونے لگتی ہے۔ مزید یہ کہ اپنی جان کی حفاظت جیسی مرد کر سکتا ہے عورت نہیں کر سکتی۔ ان وجوہات کی بنا پر اگر مردوں سے عورتوں کا قصاص لینا ترک کر کے محض دیت لینی شروع کر دی جائے تو یہ عورتوں کے نفوس کی ہلاکت کا ایک بڑا ذریعہ بن جائے گا۔ اس کا اثر دیہات میں اور بھی زیادہ ہوگا کیونکہ وہاں جاہلیت کے دور کے اثرات مثلاً قلوب کی سختی اور غیرت کی شدت ابھی تک موجود ہیں۔ اسی دلیل سے نصف دیت کی بنا پر ان کے قتل میں زیادتی ہو جائے گی۔

امام طحاوی والقاضی ابی الولید الباجی المالکی اور القاضی ابوالحسن یوسف بن موسیٰ الحنفی کا متفقہ فیصلہ کہ عورت مرد کی دیت برابر ہے

تمام علماء جانتے ہیں کہ امام طحاوی مشہور امام حدیث گذرے ہیں۔ وہ پہلے شافعی تھے اور بعد میں حنفی ہو گئے۔

---

[1] نیل الاوطار ج ۸ ص ۲۰، ۱۹، ۲۱۔ الطبعۃ الثالثۃ۔ ۱۹۶۱ مصطفی البابی مصر۔ مزید یاد رہے کہ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں (میں کہتا ہوں کہ دیات کا اندازہ کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مکتوب جو عمرو بن حزم سے روایت کیا گیا ہے بنیادی چیز ہے اور عمر بن الخطاب نے اس کو ثابت قرار دیا اور اس کو معمول بنایا (ازالۃ الخفاء مترجم ج ۳: ص ۲۶۵ مطبوعہ نور محمد کراچی) جیسا کہ ابن حجر وغیرہ نے کہا ہے۔ اس مکتوب میں اس کا ذکر بالکل نہیں ہے۔ کہ عورت کی دیت نصف ہوتی ہے۔

حنفیہ میں ان سے بڑا کوئی محدث نہیں اور آثار کی مشکلات سے متعلق بڑی تحقیقی کتاب لکھی جس کا نام مشکل الآثار ہے۔ یہ نامکمل چھپی ہے۔ یہ کتاب اتنی عمدہ تھی کہ اندلس کے مشہور مالکی امام قاضی ابوالولید الباجی نے اس ضخیم کتاب کو مرتب کرکے اختصار کیا اور اس کا نام المختصر رکھا۔ پھر حنفی قاضی یوسف بن موسیٰ نے اس کا اختصار کیا اور اس کا نام المعتصر من المختصر من مشکل الآثار رکھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بس کتاب میں اسی حدیث متواتر کو بنیاد بنا کر دیت سے متعلق مسئلہ کی مشکلات کو نہایت عمدہ طریقہ سے حل کیا گیا ہے جو انہی ائمہ کا حصہ ہے[1]

سنئے ارشاد ہوتا ہے:

"روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم المسلمون تتکافا دماؤھم و یسعی بذمتھم ادناھم وھم ید علی من سواھم، لا یقتل مؤمن بکافر، ولا ذو عھد فی عھدہ، فیہ التسویۃ بین دماء المسلمین فی القصاص والدیۃ شریفا کان او وضیعا رجلا کان او امرأۃ حتی الرجل بالمرأۃ کعکسہ والمراد بالذمۃ الامان حتی لو أمن رجل من المسلمین العدو امانا نفذ ذلک علی جمیع المسلمین وحرم إخفارہ کما روی فی امان زینب ابنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم زوجھا ابا العاص بن الربیع، وقولہ ادناھم یحتمل ان تکون المرأۃ او العبد و اذا کان امان

یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ مسلمانوں کے خون برابر ہیں اور ذمیوں کو امان دینے وغیرہ کے سلسلے میں مسلمانوں کا ادنیٰ شخص بھی وہی حیثیت رکھتا ہے جو بڑے لوگ

---

[1] یاد رہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مسلمان اگر اہل کتاب ذمی کو عمداً قتل کر دے تو اس کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی۔

رکھتے ہیں۔ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی معاہدہ کو اس سے عہد کی موجودگی تک۔ اس حدیث میں تمام مسلمانوں کے درمیان قصاص اور دیت میں برابری کا ذکر ہے اس میں شریف۔ رذیل۔ عورت مرد سب شامل ہیں۔ حتیٰ کہ مرد عورت کے بدلے میں قتل ہوگا یا برابری کی دیت ادا کرے گا اسی طرح عورت مرد کو قتل کرے تو قصاص میں قتل ہو گی یا باہمی رضامندی کے بعد برابری کی دیت ...... ادا کرے گی۔ اور ذمہ سے مراد امان ہے حتیٰ کہ اگر ایک مسلمان دشمنوں کو امان دیدے تو اس کا نفاذ تمام مسلمانوں پر ہوگا اور اس امان کی تحقیر حرام ہوگی جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت زینبؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر نے اپنے خاوند ابوالعاص بن ربیع کو امان دی تھی۔ اور ادناہم کے الفاظ کا یہ مطلب ہے کہ چاہے وہ عورت یا غلام ہی کیوں نہ ہو۔ جب غلام کے لیے امان دینا جائز ہے اور اس کا یہ حق تسلیم شدہ امر ہے تو آزاد عورت کا حق تو اس سے زیادہ ہے۔ الی آخرہ۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ جو لوگ اس پر اصرار کرتے ہیں کہ ذمی مرد کی دیت مسلم مرد کے برابر ہے یا وہ لوگ بھی جو یہ بات بہرحال تسلیم کر لیتے ہیں کہ ذمی مرد کی دیت مسلم مرد کے برابر قرار دے دینی چاہیئے۔ ان سب لوگوں کو یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیے۔ کہ مسلمان عورت کی دیت مرد کے برابر ہے کیونکہ مسلمان عورت کا حق بہرحال ذمی مرد یا غلام سے زیادہ ہے۔

ایک اہم دلیل عورت کی دیت مرد کے برابر قرار دینے کے بارے میں ہماری دلیل یہ متواتر حدیث ہے جسے حضرت علیؓ کی روایت سے سرخسی نے بیان کیا ہے۔ یعنی فی النفس المومنۃ مائۃ من الابل (المبسوط ج ۱۶ ص ۷۶)

تعجب تو ان بزرگوں پر ہے جو امام شافعی کا یہ قول دیکھنے کے بعد کہ:

"ولان نقصان الکفر فوق نقصان الانوثۃ"[۵]

---

[۵] تکملہ "فتح القدیر" نتائج الافکار للمحقق الکمال الدین ابن ہمام الحنفی (حاشیہ) ج ۱۰ ص ۲۰۹ مصطفی البابی الحلبی واولاد مصر مطبوعہ ۱۹۷۰ء۔

(یعنی کفر کا نقصان عورت ہونے کے نقصان سے زیادہ ہے۔)

پھر بھی ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر تسلیم کرانے پر اصرار کرتے ہیں لیکن مسلمان عورت کی دیت مسلمان مرد کی دیت بلکہ ذمی مرد کی دیت کے برابر بھی تسلیم کرنے پر راضی نہیں ہوتے۔

پھر وہ فرماتے ہیں۔

والذی یساوی المسلم فی المالکیۃ فکذالک فی الدیۃ ولا یرتاب احد ان نفس کل شخص اعزمما فی یدہ من المال والذمی یساوی المسلم فی ضمان مالہ اذا اتلف ففی النفس اولی [1]

یعنی کسی چیز کے مالک ہونے کے معاملے میں ذمی اور مسلمان برابر ہیں پس اسی طرح ان کی دیت بھی برابر ہو گی کسی شخص کو اس بات میں شک نہیں کرنا چاہیے کہ ہر انسان کا نفس اس کے مال سے زیادہ معزز ہے جو اس کے قبضہ میں ہے جب ذمی اور مسلمان مال کے نقصان کا ہرجانہ وصول کرنے میں مساوی ہیں تو دیت میں بھی ان کی مساوات کا ہونا فطرت کے عین مطابق ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اسی مذکورہ بالا دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان عورت اور مسلمان مرد جب اپنے تلف شدہ مال کا ہرجانہ وصول کرنے میں برابر ہیں تو دیت بھی ان کی برابر ہونی چاہیے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلیل مسلمان عورت کی دیت کی برابری کو ذمی کے مقابلہ میں زیادہ واضح طور پر ثابت کرتی ہے اور یہی رائے قرآن اور احادیث متواترہ کے مطابق ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

---

[1] تکملہ "فتح القدیر" نتائج الافکار للمحقق الکمال الدین ابن ہمام حنفی (حاشیہ) ج ۱۰، ص ۲۰۸ مصطفی البابی الحلبی و اولادہ مصر طبع ۱۹۷۰۔

پھر دیکھئے کہ غلام کی دیت اس کی قیمت کے برابر ہوتی ہے[1] اور اگر قیمت زیادہ ہو تو غلام کی دیت مسلم مرد کے برابر یعنی سو اونٹ یا ہزار دینار ہو جاتی ہے۔ بلکہ نصاریٰ اور مجوسی کے غلاموں کے متعلق المدونہ میں یوں ہے:

قلت ارأیت عبیدھم اذا ھم قتلوا ما علی القاتل (قال) عبیدھم عند مالک سلعۃ من السلع علی القاتل مبلغ قیمۃ ما بلغت وان کانت مائۃ الف بمنزلۃ عبید المسلمین علی قاتل العبد من عبیدھم قیمۃ بالغۃ ما بلغت وان کانت مائۃ الف۔[2]

یعنی دوسرے لفظوں میں نصاریٰ کے غلام کی دیت ایک لاکھ بھی ہو سکتی ہے اور ذمی مرد کی دیت ایک ہزار دینار ہو سکتی ہے۔ لیکن آزاد مسلمان عورت کی دیت ہمارے کثیر فقہاء کے نزدیک پانچ سو دینار سے نہیں بڑھ سکتی۔ یا للعجب۔

جو لوگ عورت کی نصف دیت پر اصرار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ چونکہ عورت کا میراث میں حصہ نصف ہے اور شہادت بھی نصف ہے لہٰذا دیت کا نصف ہونا بھی لازمی ہے پھر انہیں عثمان البتی اور حضرت علیؓ کی طرف منسوب قول کے مطابق قصاص کے سلسلے میں یہ بھی کہنا چاہیئے کہ عورت کے قصاص میں مرد کو قتل بھی کیا جائے اور اس کے ورثاء کو نصف دیت یعنی پانچ سو دینار بھی دیئے جائیں کیونکہ نصف دیت ماننے کا منطقی نتیجہ یہی ہے۔ جیسا کہ امامیہ کا مسلک ہے۔ لہٰذا قصاص میں عورت کے عوض مرد کو قتل کرنے کے حق کو تسلیم کرنے کے بعد دیت میں بھی برابری تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ کار باقی نہیں رہتا۔

---

[1] عن الزہری عن ابن المسیب انہ قال عقل العبد فی ثمنہ (السنن الکبریٰ: ج ۸: ص ۱۰۴)

[2] المدونۃ الکبریٰ؛ ج ۱۶ ص ۴۹۷ طبعت بمطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۳ھ۔ نصاحبہا محمد اسماعیل۔

یاد رہے کہ صحابہ کرام کی طرف بعض اوقات جھوٹے اقوال بھی منسوب کر دیئے گئے ہیں۔ مثلاً حضرت علیؓ کے اقوال میں خاص طور پر بڑی گڑبڑ ہوئی ہے۔ صحیح مسلم کے مقدمے میں اس کا خاص طور سے ذکر ہے۔ ذہبی لکھتے ہیں:

" خالد بن عبد اللہ عن حصین عن عامر قال: ما کذب علی احد فی ھذہ الامۃ ما کذب علی علیؓ رضی اللہ عنہ [1]"

مزید ذہبیؒ فرماتے ہیں:

" وکل امام یؤخذ من قولہ ویترك الا امام المتقین الصادق المصدق الامین المعصوم صلوٰت اللہ وسلامہ علیہ فیا للہ العجب من عالم یقلد دینہ امامابعینہ فی (کل) ما قال مع علمہ بمایرد علی مذھب امامہ من نصوص النبویۃ فلا قوۃ الا باللہ " [2]

یعنی ہر بڑے سے بڑے امام کے اقوال لئے بھی جاتے ہیں اور ان کے بعض اقوال ترک بھی کر دیئے جاتے ہیں سوائے تمام متقیوں کے امام صادق، مصدق، امین اور معصوم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے۔ پس تعجب ہے اس عالم پر جو ایک خاص امام کے اقوال کی ہر چھوٹی بڑی بات میں پیروی کرتا ہے، یہ جانتے ہوئے بھی کہ اس کے امام کے قول کے خلاف نصوص نبویہ موجود ہیں۔ پس صحیح راستے پر چلنے کی قوت تو اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے عطا ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے خود آئمہ کرام نے فرمایا جب تمہیں صحیح حدیث مل جائے تو ہمارا قول دیوار پر مار دو۔

---

[1] تذکرۃ الحفاظ: ج ۱: ص ۸۲: طبع حیدرآباد دکن ۱۳۷۵ھ۔
[2] محولہ بالا: ص ۱۶۔

شیخ عبدالحقؒ محدّث دہلوی کا قولِ فیصل

شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی مشکواۃ کی شرح اشعۃ اللمعات مشہور ہے۔ اس میں آپ اس حدیث : المسلمون تتکا فاد ماؤھم کے ضمن میں لکھتے ہیں :

گفت آں حضرت مسلماناں برابراست خونہا ایشاں در قصاص و دیت فضل نیست مر شریف رابر وضیع و کبیر رابر صغیر و عالم رابر جاہل و مرد رابر زن برخلاف عادت جاہلیت و گفتہ اند کہ ایں یکے از احکامے ست کہ در صحیفہ علی بودہ اند رضی اللہ عنہ۔

(اشعۃ اللمعات ج ۳ ص ۲۴۳ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر پاکستان)

حوالہ مندرجہ بالا محمد ظفیر الدین مفتاحی مرتب فتاویٰ دارالعلوم دیوبند نے اپنی کتاب اسلام کا نظام امن" میں دیا ہے" خون میں مساوات" کے تحت مذکورہ بالا عبارت کا اردو ترجمہ جو انہوں نے کیا ہے حسب ذیل ہے۔

آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ تمام مسلمان مسئلہ قصاص و دیت میں برابر ہیں۔ اس باب میں نہ شریف کو کمینہ پر فضیلت ہے نہ بڑے کو چھوٹے پر۔ نہ عالم کو جاہل پر اور نہ مرد کو عورت پر جیسا کہ جاہلیت میں تھا (اسلام مساوات کا قائل ہے)۔

("اسلام کا نظام امن" مؤلفہ ظفیر الدین مفتاحی ص ۲۴۴ شائع کردہ شعبہ تصنیف و تالیف مفتاح العلوم مئو اعظم گڑھ مطبوعہ جنوری ۱۹۶۶ء)

گویا کہ مذکورہ بالا حدیث کے جو مطلب ہم نے لئے ہیں وہی امام طحاوی قاضی ابوالولید الباجی المالکی۔ قاضی ابوالمحاسن الحنفی اور شیخ محدث دہلوی وغیرہم نے بھی لئے ہیں۔

الحمد للہ رب العلمین الصلوۃ والسلام علی رحمۃ للعلمین الذی بالمؤمنین والمؤمنات رءوف رحیم۔ وقال اللہ تعالیٰ عزوجل لنبیہ : ورفعنا لک ذکرک

اجتہاد علماء کی نظر میں

ماہرین فقہ و قانون کی اجماعی رائے کے مطابق اجتہاد دینی و دنیوی مسائل پر غور و فکر کے ایک مخصوص طریقۂ کار کا نام ہے جسے سمجھا اور سمجھایا تو جا سکتا ہے لیکن اس کے ٹھیک ٹھیک استعمال کے لئے بنیادی علمی و فنی اہلیت و صلاحیت، تحقیقی مشق و ریاضت، کمالِ ورع و تقویٰ، بے داغ شہرت اور سب سے بڑھ کر مثبت نتائج فکر پر علماء حق کی شہادت بے حد ضروری ہیں۔

ہمیں جب اجتہاد نمبر کے لئے مقالات موصول ہونے شروع ہوئے تو انہیں بغور دیکھ کر احساس ہوا کہ یہ تو اہل علم و فن کے اپنے ذوق کی چیزیں ہیں یا انہوں نے اپنے مسلک کے مطابق لکھا ہے۔ لیکن ہمارے عام پڑھے لکھے قاری اور مبتدی طالب علم اگر صاف صاف سمجھنا چاہئیں کہ اجتہاد کیا ہے تو انہیں کیسے سمجھایا جائے۔

اُمید ہے، ہمارے سوالات اور علماء کے جوابات پڑھ کر وہ کہہ سکیں گے کہ ہم یہی پوچھنا اور سمجھنا چاہتے تھے اور یہ کہ اجتہاد ہر کہہ و مہہ کے کرنے کا کام نہیں بلکہ اس طرح کے عوامی استعمال سے اصطلاحیں اپنا فنی اور تکنیکی مفہوم کھو بیٹھتی ہیں اور محض روزمرہ بن کر رہ جاتی ہیں۔

آیئے اجتہاد کے معنی و مفہوم سے پوری طرح آگاہی حاصل کریں تاکہ ہمیں احساس ہو کہ امراض کی تشخیص اور علاج کا حق اگر ایک مستند ڈاکٹر ہی کو ہے، کسی نیم حکیم یا عطائی کو نہیں تو فقہی مسائل کے حل کے لئے اجتہاد کا حق کسی عامی و نیم ملا یا عالم کم نظر کو کیسے دیا جا سکتا ہے۔

شرکائے محفل

• مولانا جمیل احمد تھانوی مفتی جامعہ اشرفیہ، لاہور۔ • ڈاکٹر برہان احمد فاروقی۔ • مولانا مفتی محمد حسین صدر مؤتمر علماء شیعہ پاکستان۔ • حافظ صلاح الدین یوسف، مدیر "الاعتصام" لاہور۔ • پروفیسر محمد طاہر القادری، ایم اے، ایل۔ ایل۔ بی، یونیورسٹی لا کالج، لاہور۔

(محمد اصغر نیازی)

اسلامی قانون میں اجتہاد کا مقام

۱۔ اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل کیا ہے؟

۲۔ اس دائرہ عمل میں اجتہاد کو کیا مقام حاصل ہے؟

۳۔ اجتہاد کی جامع و مانع تعریف آپ کی تحقیق کے مطابق کیا ہوگی؟

۴۔ قیاس و استنباط کے علاوہ، کیا قرآن و سنّت کے احکام کی تعبیر بھی اجتہاد کہلائے گا۔ نیز ماخذ قانون کی حیثیت سے قرآن و سنت کا باہمی تعلق کیا ہے؟

۵۔ کیا آپ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور بعض دوسرے اکابر اہل علم کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس زمانے میں کوئی اجتہاد ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف نہیں ہونا چاہیئے۔ اس رائے کی نفی یا اثبات کی صورت میں آپ اپنے مؤقف کے حق میں کیا دلائل پیش فرمائیں گے؟

۶۔ اسلامی قانون میں جمود کا اصلی سبب کیا ہے؟

۷۔ کیا آپ کے نزدیک ائمہ اربعہ کے اصول اجتہاد میں بھی تغیر و تبدل کیا جا سکتا ہے؟

۸۔ ایک مجتہد میں کیا ضروری اوصاف ہونے چاہئیں؟

۹۔ اجتہاد کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

۱۰۔ اسلامی ریاست میں کسی اجتہاد کو قانون کا مرتبہ کس طرح حاصل ہو؟

اسلام میں اجتہاد

حضرت مولانا جمیل احمد تھانوی مفتی جامعہ اشرفیہ لاہور

مبسملاً و محمدلاً و مصلیاً و مسلماً۔

آج کل یورپ کی تعلیمات کے دل و دماغ پر چھا جانے کی وجہ سے اسلام سے منحرف ہونے یا اسلام میں تغیر و تبدل اور اسے یورپی نظریات کا حامی بنانے کی بھی کوششیں ہو رہی ہیں اور اس کام کے لئے ہر ترکیب اختیار کی جا رہی ہے اور اسلام میں اجتہاد کو مدار احکام ثابت کرنے کے لئے پوری عقلی ہمت صرف کی جا رہی ہے۔ بلکہ یورپی نظریات کو اجتہاد یعنی عقل پسندی کے زور پر اسلام کا جز بلکہ کل قرار دیا جاتا ہے۔ آپ نے یہ کام اچھا کیا کہ اجتہاد کے لئے دس سوال قائم کر کے اہل علم کو دعوت دیدی کہ اب اس قسم کی تحریفات پر بند لگا دیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کی نیت میں خلوص اور خلوص کو مقبول فرمائیں۔

جوابات کے شروع سے پہلے اس راستہ کی غلط فہمی کی بنیاد پر کچھ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے عرض ہے کہ اسلام میں اجتہاد محض رائے اور عقل ہی نہیں واقعی بلکہ اصطلاحی اجتہاد جس کا ذکر انشاء اللہ آگے آئے گا فی نفسہٖ دلیل احکام کی نہیں ہوتی نہ اس کا حکم اسلامی حکم ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام جو آدم علیہ السلام سے لیکر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک برابر چلا آرہا ہے وہ ایک خدائی دین ہے۔ یعنی کہ اسلام نام ہی ان احکام الٰہی کا ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان کے اپنے اختیار کے ساتھ نیکی و بھلائی اختیار کرنے

کے لئے بنائے ہیں۔ ان میں کسی انسان کی رائے عقل اور سوچ کا کوئی دخل ہونا ناممکن ہے آخر کسی انسان کی رائے خدائی حکم کیسے بن سکتی ہے۔ اسلام تو خدا تعالیٰ کے عطا کردہ قوانین اور اس کے پیغمبروں کے نقل کرکے لائے ہوئے احکام ہیں۔ ان میں رسول و پیغمبر کی عقل و رائے کو بھی دخل نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ ہر کہ ومہ کا دخل ہو۔ اس حقیقت سے ناواقف رہ کر لوگ اسے اسلام کا حکم سمجھے بیٹھے ہیں جو بالکل غلط اور اسلام پر تہمت ہے۔

اسلام صرف اور صرف وحی الٰہی کا نام ہے جو آج دنیا بھر میں بعینہٖ پوری کی پوری صورت میں محفوظ ہے۔ اور صرف مسلمانوں ہی کے پاس موجود ہے۔ باقی ساری دنیا کے ادیان ایسی وحی سے خالی ہو چکے ہیں۔ ہاں یہ وحیٔ اعظم کچھ تو الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور کچھ تشریح و توضیح اور تتمہ و ذیل کی طرح صرف معانی کی شکل میں آئی ہے اول قرآن دوم حدیث پاک، اسلام کے کل احکام یہی ہیں البتہ ان کے الفاظ میں سے مراد الٰہی کے معلوم کرنے کی انسانی کوشش کے دو طریقے اور ہیں اجماع اور قیاس۔ لوگ ان کے مفہومات میں تحریفیں کر کر کے اعتراضات میں پڑ جاتے ہیں حالانکہ اجماع بغیر کسی داعی کے نہیں اور داعی قرآن و حدیث کے کسی لفظ کے متعدد مفہومات میں سے ایک کی تعیین پر سارے علماء کا جمع ہونا ہوتا ہے وہ علماء کی رائے نہیں بلکہ آیت یا حدیث کا ایک پہلو ہوتا ہے جس کو قرآن و حدیث کے ظاہری و باطنی قرائن سے سب ملکر ترجیح دیتے ہیں اس کو آیت یا حدیث سے باہر قرار دینا ایک دھوکہ کی صورت ہے ایسے ہی قیاس کسی کی اپنی ذاتی رائے نہیں ہوتی بلکہ وہ بھی قرآن و حدیث کے معانی کی وسعت کا بیان ہوتا ہے یعنی اس حکم کی علت و مدارِ حکم یہ ہے جہاں جہاں یہ علت موجود ہو گی وہ بھی اسی آیت و حدیث کے تحت ہوں گے اور اسی آیت و حدیث کا حکم اُن کو حاوی ہو گا۔ اگر علت اللہ اور رسول کی بتائی ہوئی ہر شخص کی سمجھ اور یقین کی ہو گی تو جہاں جہاں وہ پائی

جائے گی۔ وہاں آیت و حدیث کا اس کو حاوی ہونا یقینی ہوگا جیسے والدین کے لئے لَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّ لَا تَنْهَرْهُمَا۔ (تم ان دونوں کو اُف بھی نہ کہو نہ جھڑکو) میں ہر شخص سمجھتا ہے کہ ان دونوں سے سخت لفظ اور سخت لہجہ کی ممانعت کی علت ان کی اذیت ہے۔ لہٰذا جس جس چیز سے والدین کو اذیت ہوگی یقیناً وہ سب اسی آیت سے حرام ہوں گی۔ گالی گلوچ مارپیٹ وغیرہ سب اسی آیت سے حرام و گناہ ہونگی۔ کیا کوئی صحیح عقل اس کو یہ کہہ سکتی ہے کہ یہ اس آیت کا مفہوم نہیں صرف کسی کی رائے ہے بلکہ ہر شخص یقین رکھتا ہے کہ آیت کا مفہوم اس حد تک وسیع ہے اور یہ آیت سے ہی حرام ہیں۔ اور اگر علت باریک اور اجتہاد سے معلوم ہوگی تو وہ بھی اسی آیت یا حدیث کا حکم ہوگا مگر یقینی نہ ہوگا، ظنی گمان غالب کا ہوگا۔ المختصر احکام الٰہی ان چار چیزوں سے معلوم ہوتے ہیں۔ قرآن شریف، حدیث پاک، اجماع اور قیاس۔ اصل قرآنی وحی ہی ہے۔ اس کے تابع حدیث کی وحی پھر اجماع و قیاس ان کا مفہوم ہے۔

اب اگر عربی زبان جانتا ہے تو خیر ورنہ اس قدر یہ زبان حاصل کرنی ضروری ہوگی کہ وہ اہلِ زبان کی طرح یا قریب قریب کا ہو جائے، پھر وہ ہر ہر لفظ کے مادہ کے معنی اور اس کے تغیرات سے پھر اس کی تبدیلی کی صورتوں اور ان کے تبدیل معانی سے پھر باہمی جوڑ توڑ اور اس سے معانی کا تبدل و تغیر غرض سب شرطوں کا جامع ہو سوال نمبر۸ کے جواب میں آئیں گی اور ان کے ذریعہ ہر ہر جملہ سے مراد الٰہی تحقیق شدید سے معلوم کر سکے جن میں ایک شرط حضورِ انور کے زمانہ سے قرب ہونا یا اس کے قائم مقام ہونا ہے اور اوّل سے آج تک طول و عرض اور قوی ذہن عقل و حافظہ میں بعید انحطاط ہو چکا ہے اس انحطاط کی وجہ سے اجتہاد کی قوت بھی ختم ہو چکی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین

یلونہم ثم یفشو الکذب۔

ترجمہ: بہترین صدی میری صدی ہے پھر وہ جو ان کے متصل ہیں (صحابہؓ)

پھر وہ جو ان کے متصل ہیں (تابعین) پھر جھوٹ پھیل جائے گا)

جھوٹ نفسانی خواہشات سے پیدا ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تب نفسانی خواہشات کا غلبہ ہو جائے گا۔ ایسے میں بجائے قرآن و حدیث کے لفظوں سے مراد الٰہی معلوم ہونے کے خواہشات نفسانی کی تحقیقات معلوم ہوں گی۔ اس لئے یہ وقت اجتہاد کا نہیں رہا، اجتہاد کا وقت ختم ہو گیا۔ نہ وہ حافظے رہے کہ قصیدہ کا قصیدہ ایکبار سُن کر پورا کا پورا یاد ہو گیا۔ نہ وہ ذہن و عقل جسے المعی کہا جاتا ہے اور جس کی تعریف یہ شعر ہے ؎

الالمعی الذی یظن بک الظن — کان قد رأی وقد سمع (المعی)

المعی وہ شخص ہے کہ تمہاری صورت آواز اور ظاہری حالات دیکھ کر تمہارے بارے میں ایسے امور معلوم کرے کہ گویا اس نے آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سُنا)

اب تو حافظہ حدیث روایت کرنے کا بھی نہیں رہا۔ چہ جائیکہ مجتہد ہونے کا۔ حدیث کے راوی کے صحیح ہونے میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر وہ پچاس حدیثیں روایت کرتا ہے تو جس وقت ان میں سے کوئی حدیث پوچھی جائے تو فوراً بغیر سوچے سنا دے تو صحیح راوی ہے ورنہ ضعیف۔ اور آجکل یہ حال ہے کہ جو حافظ رمضان میں پورا قرآن شریف سُنا چکا ہو ذرا اس سے کوئی آیت تو پوچھ لیجئے اگر سوچ کر بھی بتا دے تو غنیمت ہے۔ اسی لئے آجکل کے اجتہاد کا نتیجہ ایسا ہوتا ہے جیسے ایک مجتہد زمانہ نے فتویٰ دے دیا کہ

یک بکری کا دودھ پینے والے دو بچے اس طرح ایک دوسرے کے محرم ہو گئے جیسے ایک عورت سے پیتے اس زمانے میں اصل قوت روحیہ قدسیہ جو عبادات و علوم دینیہ کی کثرت سے ہوتی تھی کمزور ترین ہو چکی ہے اس لئے اب اجتہاد بھی کمزور ہو گیا۔

اس انحطاط کی بناء درمختار میں ہے:

"وقد ذکروا ان المجتهد المطلق قد فقد"

یعنی علماء نے ذکر کیا ہے کہ مجتہد مطلق جو قرآن و حدیث سے اصول مستنبط کرتا ہو۔ اب دنیا سے ناپید ہو چکا ہے۔ (شامی جلد ۱ صفحہ ۷ مطلب فی التقلید والرجوع عنہ)

شامی نے جلد ۱ صفحہ ۵۸۹ پر مطلب قائم کرکے کہا ہے علی ان القیاس بعد الاربع ماۃ منقطع فلیس لاحد ان یقیس مسئلۃ علی مسئلۃ کما ذکرہ ابن نجیم فی رسائلہ۔

یعنی ۴۰۰ھ کے بعد قیاس کرنا ختم ہو چکا ہے۔ اب کسی کو حق نہیں کہ ایک مسئلہ کو دوسرے پر قیاس کرسکے جیسے ابن نجیم نے اپنے رسالوں میں ذکر کیا ہے۔ آجکل کے نوجوان اقبال کے گرویدہ ہیں تو سنیں کہ از اجتہاد عالمان کم نظر۔ اقتداء رفتگاں محفوظ تر۔

اگر اسلام دشمنی میں اجتہاد کو آلۂ کار بنانا مقصود نہیں بلکہ واقعی طور سے علمی حقیقت معلوم کرنی ہے تو تفصیل حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے رسالہ میں اردو میں ملاحظہ ہو نام ہے "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" مختصر طریق پر اب سوالات کے جوابات عرض ہیں: اصل سوال بھی نقل کرتا ہوں تاکہ پوری بات ناظرین کے سامنے ہو۔

س (۱) اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل کیا ہے؟

ج: قرآن شریف میں ارشاد ہے اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ (حکم صرف اللہ کا ہی ہے)

یعنی اور کسی کو حق نہیں اس لئے صرف وحی الٰہی ہی قانون ہے اور کسی کو قانون بنانے کا حق نہیں۔ اور ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٓئک ھم الکفرون ۔
ترجمہ: جو اللہ کے نازل کئے ہوئے پر حکم نہیں کرتے وہ کافر ہیں یا ظالم یا فاسق ہیں ۔ ہاں وحی اگر بلفظہ ہے تو قرآن شریف ہے
اور معنے صرف ہیں مگر الفاظ نبویہ ہیں تو حدیث پاک ہے اور کلیات کے جزئیات مجمل کی تفصیل وغیرہ حدیثوں سے اور اجماعی وقیاسی و اجتہادی تشریحات یہ سب وحی الٰہی کے ہی بیان ہیں اور اس کے تابع ہیں۔ ان سے جو باہر ہے وہ قانون سازی سے باہر ہے

س (۲) اس دائرہ عمل میں اجتہاد کو کیا مقام حاصل ہے؟

ج: حکم ہونے کا درجہ نہیں صرف آیات و احادیث کے مراد الٰہی مفہوم کی تحقیقات اس کا کام ہے وہ بھی شرائط کے بعد اور شرائط کے ساتھ قرآن وحدیث سے سمجھے ہوئے اصول کے ساتھ نہ کہ نفسانی یا یورپی خواہشات کے ساتھ بلکہ ان سب سے بالا ہو کر صرف رضائے الٰہی کے لئے۔

س (۳) اجتہاد کی جامع ومانع تعریف کیا ہوگی؟

ج: علامہ تفتازانی شافعی نے تلویح شرح توضیح جلد ۲ صفحہ ۱۷ پر یہ لکھا ہے اور ایسے ہی امام غزالیؒ نے مستصفےٰ جلد ۲ صفحہ ۳۵۰ اور احکام الاحکام آمدی جلد ۴ صفحہ ۱۱ پر ہے کہ اجتہاد لغت میں تو مشقت برداشت کرنا ہے اور اصطلاح شرع میں فقیہ کا اپنی پوری طاقت و قوت کو کسی حکم شرعی کے گمان غالب کے درجہ میں حاصل کرنے کے لئے اس درجہ عمل میں لانا ہے کہ دل یہ محسوس کرے کہ وہ اس سے زیادہ سے عاجز ہے۔ لہٰذا غیر فقیہ کا (یعنی اصول سے ماخوذ احکام جزئیہ فرعیہ کے ماہر کے علاوہ کا) بے دریغ کوشش کرنا بھی اجتہاد نہیں۔ اور فقیہ و مفتی کا یقینی احکام (مثلاً عقائد یا اعمال متواترہ) میں ایسی کوشش

نہ اجتہاد ہے نہ کسی کو اس کا حق ہے اور نہ غیر شرعی (دنیوی) امور میں یہ کوشش اجتہاد ہے۔ نمبرہ کے جواب میں اس کی مزید تفصیلات عرض ہونگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

س (۴) قیاس و استنباط کے علاوہ کیا قرآن و سنّت کے احکام کی تعبیر بھی اجتہاد کہلائے گی۔ نیز ماخذ قانون کی حیثیت سے قرآن و سنّت کا تعلق کیا ہے؟

ج: قرآن و سنّت کا تعلق بیان کر دیا گیا ہے کہ ماخذ ہی نہیں بلکہ صرف و صرف خالص قانون ہی وہ ہیں۔ ان کے خلاف تو جرم عظیم ہے اگر انکار کے ساتھ ہے تو کفر جبر سب سے ہے تو ظلم ورنہ گناہ ضرور ہے آیات و احادیث کی تشریحات متعدد مفہومات میں ظاہر و باطن، اگلے پچھلے لفظوں، ناسخ و منسوخ اور خاص و عام وغیرہ وغیرہ صورتوں کی مدد سے ایک کا تعین احادیث اور ان کی پرکھ کے بعد اور اجماعی مفہوم پہلے سے ہو تو اس کی مدد سے قرآن و حدیث سے یا عام سب کی عقل سے جو حکم کی علّت معلوم ہو یا اجتہاد سے معلوم کر کے تو اسکے عموم سے حکم کا عموم و وسعت معلوم کرنا یہ سب اجتہاد ہے جیسے وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (اور طلاق دی ہوئی عورتیں اپنے کو روکے رکھیں تین قروء تک) میں قروء، قرء کی جمع ہے۔ قرء حیض کو بھی کہتے ہیں اور طہر کو بھی یہاں کیا مراد ہے اس لئے یہ دیکھنا کہ جب ثلثہ (تین) فرمایا تو چونکہ طلاق حیض میں دینا منع ہے تو اب اگر اس سے طہر مراد لی جائے تو چونکہ جیسے حدیث میں ہے طہر میں ہی جائز ہوتی ہے تو اگر اس طہر کو شمار کریں تو تین سے کم بنتی ہیں اور اس کو شمار نہ کریں تو تین سے زائد بنتی ہیں اور قرآن شریف کے لفظ ثلثہ پر عمل نہیں ہو سکتا اس لئے تین حیض مراد قرار دی جائے گی۔ یہ اور ایسی کوششیں سب اجتہاد ہی تو ہیں۔

حدیث کا تعلق بھی قرآن شریف سے متن و شرح کا سا ہے آیت ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ۔ (پھر ــــ بے شک ــــ ہمارے ذمہ ہے اس قرآن کا بیان، اور لَتُبَيِّنُنَّهُ

لِلنَّاسِ (تاکہ آپ قرآنی احکام کو لوگوں سے بیان کر دیں) یہ آپ کے فرائض منصبی میں ہے اور جگہ جگہ آیا ہے وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ (اور وہ لوگوں کو کتاب کی تعلیم دیتے ہیں) اس سے ثابت ہے کہ احادیث قرآن کا ہی بیان بلکہ اجمال کی تفصیلات کلیات کی جزئیات عام کے افراد مطلق کی قیودات سب قرآن کا بیان ہے امام شعرانی نے میزان کے مقدمہ میں امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ کوئی حدیث ایسی نہیں کہ میری نظر میں اس کا مآخذ قرآن مجید میں نہ ہو۔ یہی بیان قرآن ہے اور قرآن وحدیث دونوں کے ظاہری باطنی باریکیوں کا متعدد مفہوموں میں رائج کرلینا نیز ناسخ ومنسوخ کا علم وغیرہ جو آگے آرہا ہے سب قرآن وحدیث یعنی وحی الٰہی کا علم ہے۔ بقول کسی شاعر کے ؎

جمیع العلم فی القرآن لکن   تقاصر عنه افہام الرجال

کل علم دین قرآن میں ہے، لیکن   لوگوں کی عقلیں قاصر رہ رہی ہیں

انہی کو احادیث نے اجماع نے قیاس نے اور مجتہدوں کی کوششوں نے نکال نکال کر تیار کر کے پکا پکایا کھانا بنا کر رکھ دیا ہے انہی تمام مسائل کیلئے نبوی نظر اور اجتہادی بصیرت کی ضرورت تھی۔ جب ضرورت مکمل ہوگئی تو اب اس کی ناقدری کرنا اور نئی مشقت برداشت کرنا گمراہی کا خطرہ مول لینا ہے۔

س (۵) کیا آپ مولانا شاہ ولی اللہ اور بعض دوسرے اکابر اسلاف کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں کوئی اجتہاد ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف نہیں ہونا چاہئے اس رائے کی نفی یا اثبات کی صورت میں اپنے مؤقف کے حق میں کیا دلائل پیش فرمائیں گے؟

ج: اوپر جوابات سے پہلے عرض ہو چکا ہے کہ اب اجتہادات وقیاسات شرطیں پوری نہ ہوسکنے سے ختم ہو چکے ہیں۔ خصوصاً حدیث سے اس زمانہ میں خواہشات کا غلبہ معلوم ہو گیا اور حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ (اور کون زیادہ گمراہ

۔ ہے اُس سے جو اپنی خواہش کا اتباع کرے) یہ خدشہ ہر شخص میں ہے "آنکس کہ خود گم است کرا رہبری کند" خواہشات سے مغلوب شخص مجتہد تو کیا دیندار بھی نہیں بن سکتا بس غلط دعوے کئے جائیں گے۔ دنیا کو گمراہ کیا جائے گا۔ اور غور کیجئے تو یہ واقعی اجتہاد کی شرطوں کے جامع حضرات کے لئے ہے، اور جہاں شرطیں جمع ہونا عادۃً ناممکن ہو وہاں اجتہاد کا کیا مطلب؟ صرف تحریف قرآن وحدیث اور دھوکہ و گمراہی ہے۔ تعجب اس پر ہے کہ یہ سوال کیسے ہو سکتا ہے کیا زمانہ اسلاف کی تحقیق کی مخالفت کسی عقل و ہوش والے سے ممکن ہے۔ جبکہ انحطاط و تنزل اور ہوا و ہوس کا غلبہ سب کے مشاہدہ میں ہے۔ آجکل تو دو چار حرف پڑھ کر "ہم چو ما دیگرے نیست" کا نعرہ لگایا جاتا ہے۔ مگر یہ خود نادانی وجہالت کی دلیل ہے۔ آپ نے بچوں کو دیکھا ہوگا جب ذرا سا لکھنا سیکھ لیتے ہیں تو کہتے ہیں "او ہو ایسا کوئی لکھ سکتا ہے جیسا میں نے لکھا ہے" ننھا بچہ دو چار قدم چل لیتا ہے تو بڑا خوش ہوتا ہے مگر آپ نے کسی بڑے کو ایسے کہتے نہیں سنا ہوگا۔ تمام شرائط اجتہاد کے جامع اب نہیں ملتے اور اول کی صدیوں میں ان چار کے علاوہ بھی تھے مگر اُن کے مذہب مدون نہیں ملتے

س (۶): فقہ اسلامی میں جمود کا اصل سبب کیا ہے؟۔

ج: جمود کا کیا مطلب؟ کیا لوگ یہ چاہتے ہیں کہ خدا و رسولؐ اور رسولؐ کے شاگردوں اور اُن سب کی تعلیمات کے گرویدہ تمام دیندار علماء ان کو اور ان کی تمام علمی کوششوں کو چھوڑ چھوڑ کر ہمارے سامنے اور ہماری ذاتی یا یورپ سے آئی ہوئی خواہشات پر سرنگوں ہو جائیں اور یہ کہ اللہ والے لوگ انہی کو قرآن مجید و احادیث شریفہ کا مفہوم یا کم از کم فقہ کا منطوق بناڈالیں اور اپنا اور سارے مسلمانوں کا ایمان غارت کر دیں۔ اور سب کو بے دین کر دیں اقبال نے ان کی نبض خوب پہچانی۔ ع

ع خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں

کیا جو مذہب ان کے ہاتھ میں موم کی ناک نہ بنے وہ جامد ہے تو خدین اسلام سب کا سب گویا جمود ہی جمود ہے یعنی انکے نزدیک یورپ اور دشمنان اسلام کے فریب میں نہ آنا ہی ان کا قصور ہے جو عالم فقہ یا عالم دین شمار ہوتے ہیں۔ شاید غلط مذہبوں کے تغیر و تبدل سے یہ شبہ ہوا ہو کہ اس خدائی دین میں بھی یہ ہوتا ہوگا ورنہ ہر واقعہ کا فقہ اسلامی میں مسئلہ موجود ہے اور تمام مفتی صاحبان جواب دیتے رہتے ہیں۔ مگر دین کے موافق نہ کہ ان کی خواہش کے موافق جنہوں نے اپنی خواہش کے موافق نہ ملنے کی وجہ سے دین ہی کو جمود کا شکار کہہ دیا۔

س (۷) کیا آپ کے نزدیک ائمہ اربعہ کے اصول و اجتہاد میں بھی تغیر و تبدل کیا جا سکتا ہے؟

ج: یہ خود تو وحی الٰہی نہیں ہیں کہ ان میں تغیر و تبدل ناممکن ہو مگر یہ تمام اصول وحی سے استنباط کئے ہوئے ہیں اگر ان سے زیادہ قرآن و حدیث کو سمجھنے والے اور تمام شرائط میں ان سے زیادہ یا برابر کے اُترنے والے موجود ہو جائیں اور وہ استنباط کر کے کچھ اصول سامنے رکھیں تو ان کے دلائل اور استنباطات اگر سابق اصولوں کے دلائل و استنباط کے مقابلہ پر ہمسر یا زیادہ نکل آئیں تو غور کیا جا سکتا ہے ورنہ جہل مرکب

(یعنی آنکس کہ نداند و بداند کہ بداند ۔۔۔ درجہل مرکب ابدالدھر بماند) کا کیا علاج۔

س (۸) ایک مجتہد میں کیا ضروری اوصاف ہونے چاہئیں؟

ج: کم سے کم یہ تیئس۲۳ شرطیں ضروری ہیں: (۱) مسلمان (۲) عاقل جو دیوانہ نہ ہو (۳) بالغ ہو (۴) علم دین کا ماہر (۵) فقیہ نفس شرح مسلّم الثبوت میں ہے جو فقہ کے ابتدائی مسئلوں کا ماہر ہو دلائل سے اُن کو اخذ کر سکتا ہو (۶) عقائد کے بارہ میں یہ سنی نہ ہو کیونکہ عقائد قطعی ہیں اور یہ کام ظنی ہے (۷) اعمال متواترہ فرائض میں بھی نہ ہو کہ یہ قطعی دلائل سے ثابت ہیں اور یہ حکم ظنی غالب کا فائدہ دیتا ہے سوال نمبر۳ کے جواب میں جو حوالے دئے گئے ہیں۔ ان میں یہ ساتوں شرطیں

ہیں۔ ایک لفظ فقیہ کے اندر پانچ شرطیں جمع ہیں کہ فقیہ مسلمان عاقل بالغ عالم دین اور متقی ہو اور ایک حدیث سے فقیہ ہونا معلوم ہو کہ آٹھ شرطیں اس سے ثابت ہیں۔

عن ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نضر اللہ عبدا سمع مقالتی فحفظھا ووعاھا واداھا فرب حامل غیر فقیہٍ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ الحدیث رواہ الشافعی والبیھقی فی المدخل ورواہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجۃ والدارمی عن زید ابن ثابت۔ (مشکوٰۃ)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تروتازہ فرمائیں اللہ تعالیٰ اس بندہ کو جو میری حدیث سنے اور اس کو یاد کرے اور دوسروں کو پہنچا دے کیونکہ بعض علم پہنچانے والے خود سمجھدار نہیں ہوتے اور بعض ایسوں کو پہنچاتے ہیں جو ان سے زیادہ سمجھدار ہوتے ہیں یعنی فقیہہ۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بعض حدیثیں لانے والے فقیہ نہیں اسلئے صرف یاد کر لینا جمع کر لینا اور لکھ دینا مجتہد ہونا نہیں ہوتا۔ اور بعض اپنے سے زائد سمجھ والے کو پہنچاتے ہیں، وہ دین کی سمجھ والا ہی تو فقیہ ہے اس لئے یہ حدیث پانچ شرطوں کی جامع ہے اور یقینی ثبوت والے کام کا ظنی ثبوت والے سے ثابت نہ ہونا سب جانتے ہیں۔

(۹) توضیح تلویح میں یہ بھی شرط ہے کہ قرآن مجید کی ہر ہر آیت کو اس کے معنی لغوی سے اس طرح جانتا پہچانتا ہو کہ مفردات کے یہ معنے ہیں مرکبات کے یہ اور ان کے حکم کا فائدہ دینا۔ ان کا تفاوت معلوم ہو (۱۰) علم صرف خوب جانتا ہو (جس سے لفظوں کے ردوبدل ہونے سے معنے کے . . . بدل جانے کا علم ہو) (۱۱) لغت کے ردوبدل اور اس سے معنے کے ردوبدل سے خوب واقف ہو۔ (۱۲) علم نحو سے واقف ہو (جس سے ہر لفظ کا دوسرے سے جوڑ توڑ معلوم ہو کر

معانی کا فرق معلوم ہو سکے (۱۳) علم معانی و بیان خوب جانتا ہو جس سے مقدم مؤخر حذف اور ذکر وغیرہ تمام حالات کی عمدگی اور فوائد معلوم ہو سکیں (۱۴) قرآن و حدیث کے ہر ہر لفظ کے شرعی معنے معلوم ہوں۔ مثلاً یہ کہ یہاں صلوٰۃ کے لغوی معنے دعا کے بلکہ یہ فرائض واجبات سنن مستحبات کے مجموعہ کا نام ہے ایسے ہی تمام لفظوں کے معنے معلوم ہوں ورنہ مراد الٰہی سے دُور نکل جانا ہو گا (۱۵) ان معنوں کو بھی پہچانتا ہو گا جن کو احکام میں تاثیر حاصل ہو جیسے مِنَ الْغَائِطِ (پست زمین سے) میں حدث یعنی بے وضو ہونے کے معنے ہیں کہ آئندہ حکم اسئے ہیں (۱۶) آیات و احادیث کے الفاظ و معنی اور کتابت کے اقسام عبارۃ النص اشارۃ النص دلالۃ النص اقتضاء النص مفردات کے اقسام خاص عام مشترک مجمل مفسر وغیرہ تو جو امور اصول فقہ میں مذکور ہیں ذہن میں حاضر ہوں (۱۷) ناسخ منسوخ کا علم ہو کہ کون کون منسوخ ہیں کون نہیں جن پر آیت ما ننسخ من آیۃ دلالت کرتی ہے۔

واضح رہے کہ کتاب اللہ کے علم میں تو پورے قرآن شریف کا حفظ ہونا بہتر تھا مگر یہ ضروری نہیں۔ اتنا بیشک ضروری ہے کہ جس سے احکام کا تعلق ہو سب آیات وقتِ حکم حافظے میں ورنہ کاغذ پر جمع کر لی جائیں۔ ان کی تعداد پانچ سو ہے (۱۸) احادیث بھی جن سے مسائل ملتے ہیں حفظ نہ ہوں تو مثل حفظ کے ممکن الحضور ہوں۔ ان احادیث کی تعداد بارہ سو ہے (شرح مسلم) (۱۹) اصول حدیث کا فن ذہن میں ہو خصوصاً اقسام متواترہ مشہور عزیز خبر احاد ان کی سندیں اور احاد کی سند کے تمام راویوں کے حالات فن اسماء الرجال اُن پر اعتراضات و جوابات۔ ان کی تقویت وضعف سے واقف ہو۔ لیکن یہ کام طویل ہے اس لئے فقہاء نے احادیث کے معتبر اماموں امام بخاری، مسلم، بغوی، صنعانی وغیرہ کی تصدیق کو کافی قرار دیا ہے۔ (۲۰) تمام احادیث کے متن خوب پہچانتا ہو۔ مقدم مؤخر ناسخ و منسوخ سے خوب واقف ہو۔ (۲۱) تمام الفاظ حدیث کے لغوی معنے اور ان کے اثرات۔ (۲۲) شرعی معنے

اور اُن کے احکامات (۲۳) الفاظ کے تمام اقسام اور وہ احکام جو اصول فقہ میں درج ہیں۔ اور طریق استدلال کے قواعد مقبول و مردود اقسام بھی۔ (۲۴) قیاس شرعی نہ کہ عقلی یعنی علّت حکم کے متعدی ہونے پر حکم متعدی ہونے کا طریقہ مسائل شرائط احکام مقبول و مردود وغیرہ کا علم۔ (۲۵) اجماع کا علم کہ اس سے پہلے صحابہؓ علماء کا اجماع تو نہیں ہوا۔ اور جن جن مسائل میں اجماع ہوا ہو۔ ان کے خلاف نہ ہو جائے۔ (۲۶) ان مسائل سے تعلق رکھنے والی تمام آیات و احادیث اور ان کے درجات کا علم تاکہ ان کے خلاف نہ ہو۔ (۲۷) قوت اجتہادیہ حاصل ہو جو کم و بیش بھی ہو سکتی ہے حضرت ابو جحیفہؓ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کے پاس کچھ ایسے مضامین لکھے ہوئے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں۔ فرمایا، اس ذات کی قسم جس نے دانہ کو شگاف دیا اور جان کو پیدا کیا ہمارے پاس کوئی علم ایسا نہیں ہے۔ ہاں ایک خاص قسم کی سمجھ ضرور ہے جس کو اللہ تعالیٰ قرآن کے بارہ میں کسی کسی کو عطا فرما دیتے ہیں۔ (بخاری۔ ترمذی نسائی)

معلوم ہوا قوت اجتہادیہ ایک ایسی دائمی علمی عطائی نورانی قوت ہے جس کی وجہ سے اس قوت والا آیات و احادیث کی باریکیاں چھپے ہوئے معانی، باطنی راز اور احکام کی علّتوں پر خوب مطلع ہو جاتا ہے کہ دوسروں کی وہاں رسائی نہیں ہوتی۔ (۲۸) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب ہونا جو اس حدیث سے ثابت ہے کہ "سب سے بہتر میرا قرن ہے پھر جو اس سے متصل ہوں اور پھر جو اُن سے متصل ہوں۔ اور پھر جھوٹ پھیل جائے گا"۔ (۲۹) جنکو یہ نعمت میسر نہ ہو تو اس کے قریب کی کیفیت تو ضروری ہے جو انتہائی تقویٰ طہارت سنّت کا اتباع عبادات میں انہماک تمام کبیرہ گناہوں سے حفاظت اور ذکر و شغل و مراقبات دل سے عبارت ہے (۳۰) خواہشات نفسانی سے خواہ وہ از خود وارد ہوں یا کسی کافر کے اثر

سے ہوں پاک ہو دین کو ان پر حادی و غالب رکھتا ہو ارشاد باری ہے ومن اضل ممن اتبع ھواہ (اور کون اس سے زیادہ گمراہ ہے جو اپنی خواہش کا اتباع کرے) اور آجکل کے حالات خصوصاً یورپ کی وبائے عام سے کوئی آدمی بچا ہوا نہیں کہ اس کے دل پر یہ کھوٹ نہ ہو۔

س (۹) اجتہاد کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

ج: اجتہاد ایک خاص نورانی قوت ہے جس کی تفصیل اوپر کے نمبروں میں عرض ہو چکی ہے اور یہ سب باتیں قرآن وحدیث سے ماخوذ ہیں بگر قوتیں خارج میں الگ سے موجود نہیں ہوتیں کسی جسم انسانی کے ساتھ قائم ہوتی ہیں جسے مجتہد کہا جاتا ہے اوپر کی تیس شرطوں میں غور کیا جائے اور اس انحطاطی دور میں صلاحیت و تقویٰ کی گمشدگی کو پیشِ نظر رکھا جائے تو عادۃً عقلاً نقلاً ایسے شخص کا وجود ہی ناممکن ہو چکا ہے اب صرف وہ انسان موجود ہیں جن کے لئے حکم یہ ہے قرآن کا فَاسْئَلُوا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ۔ (علم والوں سے پوچھ لیا کرو اگر تم نہیں جانتے) اور اسلاف میں اِن شرطوں کے جامع بہت سے مجتہدین گذر چکے ہیں مگر ان کے مذہب پورے کے پورے مدون نہیں ملتے سوائے ان چار کے امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اس لئے اس آیت کے حکم سے انکے مسائل پر عمل کرنا اور وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ ھَوَاہُ (اور اس سے زیادہ کون گمراہ ہے جو اپنی خواہش کا اتباع کرے) ان چاروں میں سے بھی کسی ایک کی تحقیقات پر عمل کرنا ہی نجات کا ذریعہ ہے ورنہ خواہش پرستی ہوگی اگر کسی مسئلہ میں کسی کی اور کسی مسئلہ میں کسی کی تحقیق لے لی گئی تو وہ بھی گمراہی ہے۔

س (۱۰) اسلامی ریاست میں اجتہاد کو قانون کا مرتبہ کس طرح حاصل ہوگا؟

ج: اس طرح کہ وہ اسلامی ہی نہ رہے اور خدا یہ دن نہ لائے۔ پوری تحریر پھر غور سے پڑھئے

اجتہاد تو قانون سے الگ باہر موجود چیز ہی نہیں ایک نورانی قوت ہے یعنی عقل انسانی کا ایک معراجی نورانی درجہ ہے جو ان تیس شرطوں کے بعد عطائی طور پر میّسر آسکتا ہے اور اس کا کام صرف وحی الٰہی آیات واحادیث کی باریکیاں اور ہر ہر لفظ سے قانون کا سمجھنا ہے اور صحیح سمجھ کے اسباب اب باقی ہی نہیں اس لئے اس کا حقیقی وجود تو عادۃً ناممکن ہے یوں دعویٰ کرنے کو لوگ خدائی اور نبوت کے دعوے سے بھی نہیں چُکتے اجتہاد اب صرف تحریفات کا ایک درجہ بن کر رہ گیا ہے ۔ اجتہاد تو آیات واحادیث میں خدائی مراد کی جستجو کا نام ہے اسے قانون سمجھنا ناواقفی ہے اور صدیوں پہلے سے ہر کام مکمل ہو چکا ہے اب اس کا تصور کرنا اسلاف کو گمراہ قرار دینے کے مرادف ہے ۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب، لاہور

ج (۱) خلافت راشدہؓ کے بعد جب ملوکیت کا دور آیا تو اس تبدیلی سے زوال کا ایک انداز پیدا ہو گیا تھا جسے روکنے کے لیے علماء حقہ نے قانون مدوّن کر کے سلاطین و اُمراء کو اس کا پابند بنانا چاہا اور اس وقت تک سلاطین سے تعاون نہیں کیا جب تک قانون مدوّن نہ ہو گیا۔ اسے لوگ عدم تعاون سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعاون میں یہ تامل اس لیے تھا کہ اگر قانون کے مدوّن ہونے سے پہلے سلاطین سے تعاون کیا گیا تو قانون کی بالادستی مجروح ہو گی اور سلاطین کی رائے کو برتری ہو گی۔ قانون کی تدوین زوالِ سیرت کو روکنے کے لیے ضروری تھی کیونکہ انفرادی زندگی میں اخلاق مصلحت بن رہا تھا اور معاشرتی زندگی میں نسلی تفاخر خود پسندی عربی و عجمی کا امتیاز آقا و غلام کا امتیاز اور حاکم و محکوم کا امتیاز غالب آنے لگا تھا لیکن اسلامی اقدار مٹی نہیں تھیں اس لیے سلاطین کے اقتدار کی بدولت قانون کو قوت نافذہ میسر تھی اور علماء کی ذمہ داری قانون سازی کے ذریعے اقدارِ حیات کی حفاظت تھی۔

مگر جب سلاطین کی نوازشات کی بدولت علماء میں شریعت کی بجائے تشریع (لفظِ قانون کی پیروی) کا نقطۂ نگاہ پیدا ہوا تو احکامِ شریعت کی اتباع میں خلوص ناپید ہونے لگا۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے صوفیاء نے تزکیے کی خاطر طریقت پر زور دیا اور مسلم معاشرے میں شریعت و طریقت دینی زندگی کے دو مظہر بن گئے۔ جب تک سلاطین اقتدار سے اور قانون قوتِ نافذہ سے محروم نہیں ہو گئے قانون سازی کے ذریعے اقدارِ حیات کی حفاظت کی جاتی رہی لیکن انسان کی مجبوری یہ ہے کہ جب مؤثرات زندگی یعنی علمِ اخلاق مذہب، معاشرت، معیشت، یاست اور بین الاقوامی زندگی بدل جائیں تو جو تدبیر اقدار

یات کی حفاظت کے لیے اس تبدیلی سے پہلے وضع کی گئی تھی اُس کی خلاف ورزی کے
غیر زندگی کے تقاضے پورے ہونے بند ہو جاتے ہیں اس صورتِ حال میں فقہائے اسلام
جتہاد کے ذریعے طریقِ کار میں وہ تبدیلی لانا چاہتے ہیں جس سے انحراف کی راہ اختیار کرنے
لوں کو روکا جا سکے مگر ہمہ گیر اجتہاد اور فقہی اجتہاد میں فرق ہے اگر مؤثراتِ زندگی بدل جائیں،
ورزندگی کے تقاضے انحراف کے بغیر پورے ہونے بند ہو جائیں تو فقہی اجتہاد اس لئے
بے اثر ہو جاتا ہے کہ قانون کی پیروی کی آرزو ختم ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب مسلم معاشرہ عالمی
سطح کے معاشی انقلاب سے دوچار ہوا تو غالب معاشی نظام کی رُو سے تخلیقی جدوجہد کا تعطل
حلّت و حرمت ربا سے صرفِ نظر کئے بغیر رفع نہ کیا جا سکا۔ اس صورت حال
میں معاشی تخلیقی جدوجہد کے تعطّل کو رفع کرنے کے لئے ربا کو منافع کہنے کا اجتہاد
انحراف سے نہ بچا سکا جس کی وجہ یہ تھی کہ تخلیقی جدوجہد کے تعطّل کو رفع کرنے کے لیے
قرآن نے جو قرضِ حسنہ کو فرض عین قرار دیا تھا اسے مذہبی ذہن نے انفرادی ملکیت
کے سرمایہ دارانہ تقدس کی خاطر مستحب قرار دیدیا۔

اندریں صورت جو اجتہاد اس صورتِ حال کا علاج تھا وہ قرض حسنہ کو لازم کرنے سے
ممکن تھا جسے فقہی اجتہاد کی کم نگاہی زندہ نہ کر سکی۔

| ج (۲) | اجتہاد قانون سازی کے اندر جو نقص ہوتا ہے اس کو رفع کرنے کے لیے
ضروری ہوتا ہے لیکن اگر تاریخی انقلاب نے اقدارِ حیات کو باقی ہی نہ رہنے دیا ہو
تو قانون کا وظیفہ اقدارِ حیات کو پیدا کرنا نہیں، بلکہ قانون صرف ان کی حفاظت کر
سکتا ہے بشرطیکہ اقدار مٹی نہ ہوں اور قانون کو قوتِ نافذہ میسر ہو۔ اگر اقدارِ حیات مٹ
گئی ہوں تو وہ قانون سازی سے زندہ نہیں ہو سکتیں انھیں دوبارہ پیدا کرنے کے
لئے وہی طریقۂ کار اختیار کرنا ہوگا جس سے وہ پہلے پیدا ہوئی تھیں اور وہ قانون سازی نہیں
تھا بلکہ اصلاحِ زندگی کے ضامن نصب العین کے لیے جدوجہد کرنے سے وہ اقدا۔

پیدا ہوئی تھیں۔ اس بات کو سمجھ لیں تو فقہی اجتہاد اور فکری اجتہاد میں امتیاز واضح ہوگا۔

ج (۳) اوامر ونواہی کی ایسی تشکیل جس میں ان کی پیروی سے اقدار حیات محفوظ ہو جائیں اور ان کے خلاف ارتکاب کی راہ مسدود ہو جائے۔ اجتہاد کہلائے گی۔

ج (۴) قیاس واستنباط کی دو حیثیتیں ہیں ایک تمثیلی اور دوسری استحسانی قرآن وسنّت کے احکام کی تعبیر ہیں یا تمثیلی قیاس واستنباط کو اختیار کیا گیا ہے یا استحسانی۔ اگر قانون کی اصلاح نصب العین کے حوالے سے قانون کے مطابق زندگی کو منضبط ومنقاد بنانے کے لیے کی گئی ہوتی تو قرآن وسنّت کے احکام کی تعبیر میں دونوں قسم کا قیاسُ استنباط بیک وقت کارفرما ہوتا اور قرآن وسنّت کے احکام کی تعبیر کو اجتہاد سمجھنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

ب۔ سنّت قرآن کے احکام کے عین مطابق عمل کے نمونہ کمال کی حیثیت رکھتی ہے اگر ہم نے سنّت کو مآخذ قانون سمجھا ہوتا اور اس کے ماخذِ قانون ہونے میں پہلے سنّت اور حدیث اور پھر حدیث اور روایت کے درمیان عزیمت کی بجائے رخصت پر عمل کرنے کی خاطر التباس پیدا نہ کیا ہوتا تو سنّت سے نہ غلامی کو دوام میسر آتا نہ باندیوں سے جنسی تمتع کا جواز نکلتا۔

ج (۵) اگر ائمہ اربعہ کے دَور سے لے کر آج تک مؤثراتِ زندگی یعنی علمِ اخلاق مذہب، قانون، معاشرت، معیشت، سیاست اور بین الاقوامی زندگی میں کوئی فرق نہیں پڑا تو حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے سے اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں لیکن اگر انفرادی زندگی میں مقصدیت کی بجائے بے مقصدی غالب آگئی ہو اور حصول نصب العین کی جدوجہد میں کامیابی پر ایمان باقی نہ رہا ہو اور خواہشات ضبط و انقیاد کی پابند نہ رہی ہوں اور معاشرتی زندگی میں کلمہ طیبہ کی بجائے جغرافیائی وحدت

ونسلی وحدت عمرانی وحدت کے شعور کی اساس بن گئی ہو اور معیشت میں حرص ولالچ اور بخل کے غالب آجانے کی وجہ سے انفرادی ملکیت کا تقدس قائم ہو گیا ہو اور زندگی کے سیاسی پہلو میں ہوس اقتدار اتنی غالب ہو کہ اللہ تعالیٰ کی یہ نشاندہی ان تطع اکثر من فی الارض یضلوك عن سبیل اللہ کے باوجود کلمۂ طیبہ کی بنیاد پر معاہدہ عمرانی کا وجود میں لانا غیر ضروری متصور ہوتا ہو اور بین الاقوامی سطح پر اسلام کے خلاف دشمنی اتنی شدید ہو کہ اس میں کسی اضافے کی گنجائش باقی نہ رہی ہو اور عالم اسلام کے اندرونی انتشار نے امت مسلمہ کی وحدت کے شعور کو اتنا فنا کیا ہو کہ عالم اسلام ایسی سینتالیس متقدر ریاستوں میں اختلال پذیر ہو کر رہ گیا ہو جو آپس ہی میں محاذ آرائی میں مصروف ہوں اور غیر اسلامی دنیا کی اسلام دشمنی بھی اُن کے اندر اسلامی اتحاد کا شعور پیدا کرنے سے قاصر ہو تو کیا آئمۂ اربعہ کے اجتہاد کی پیروی عالم اسلام کے اس ابتلاء کا مداوا ہو سکتی ہے۔ اگر ہو سکتی ہے تو "چشم ما روشن دل ما شاد۔"

ج (۶) فقہ اسلامی میں جمود کا اصلی سبب قرآنی اصطلاحات کا مفہوم خود قرآن سے اخذ کرنے کی بجائے لغت سے اخذ کرنا ہے۔ مثلاً کتاب وسنت کے حوالے سے کتاب ایک لکھے ہوئے ضابطے سے زیادہ متصور نہیں ہوتی اگر یہ صحیح ہو تو کافروں پر قرآن مجید کے اس طنز کا کوئی جواز پیدا نہیں ہوتا۔ ﴿ھدی ولا کتاب منیر﴾ اگر کتاب لکھا ہوا ضابطہ ہی ہے تو اسے توریت کی تمثیل پر قیاس کیا گیا ہے اور توریت کی تقدیر یہ ہے کہ اس کا پیرو کوئی معاشرہ زوال میں مبتلا ہونے کے بعد نئی بعثت کے بغیر کبھی زوال سے نہیں نکل سکا۔ اس لئے قرآن کو بحیثیت کتاب توریت کی تمثیل پر قیاس کرنے والا ذہن ختم نبوت کی بنیاد پر اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل سے مایوسی میں

مبتلا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

ج (۷) ائمہ اربعہ جس ماحول میں اجتہاد کی طرف متوجہ ہوئے تھے اس میں پیغمبرانہ تعلیمات سے پیدا ہونے والی اقدارِ حیات مٹ نہیں گئی تھیں اس لیے اس دور میں قانون سازی کی جدوجہد کتاب وسنت ، اجماعِ صحابہ اور قیاس کی بنیاد پر کی گئی تھی اور تکمیلِ دین کا مفہوم تکمیلِ فقہ سمجھا گیا تھا مگر جسے قرآن تکمیلِ دین کہہ رہا ہے وہ تکمیلِ فقہ ہرگز نہیں ہے کیونکہ فقہی ذہن نے تکمیل دین کا مفہوم الیوم اکملت لکم دینکم۔ کے حوالے سے متعین کیا ہے مگر جب ہم پوری آیت پر غور کرتے ہیں یعنی الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوھم واخشونی، الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا. تو تکمیل دین اس رہنمائی سے عبارت ہوگی جس میں ولو کرہ المشرکون کے چیلنج کو پورا کرنے کی ضمانت تھی۔ اور وہ رہنمائی فقہی محکمات پر مشتمل تھی بلکہ تکوینی محکمات پر مشتمل تھی اور تکوینی محکمات وہ کائناتی قوانین ہیں جن سے اوامر ونواہی کے اتباع کا ہم آہنگ ہونا اتنا ضروری ہے کہ اگر وہ ہم آہنگی پیدا نہ ہو تو تمام اوامر ونواہی کی پیروی انحراف کے برابر ہو جاتی ہے۔

اندریں صورت آئمہ اربعہ کے اصول اجتہاد اگر یہ ہوں کہ پہلے قرآن پھر حدیث پھر اجماع صحابہ پھر قیاس پھر اجتہادِ نو تو قرآن معاذ اللہ خاکم بدہن پانچویں درجے میں ناقص ماخذ قانون قرار پاتا ہے جس کی کمی پہلے حدیث سے پھر اجماعِ صحابہؓ سے، پھر قیاس سے، پھر اجتہادِ نو سے پوری کی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ امر غور طلب ہے کہ ایسی صورت حال جس میں اقدارِ حیات مٹ رہی ہوں اور قانون سازی موثراتِ زندگی کے بدل جانے کی صورت میں بے نتیجہ ہو گئی ہو تو اجتہاد ہی

بے نتیجہ ہو کر رہ جاتا ہے پھر اس کے اصولوں کے بدلنے نہ بدلنے کا سوال ہی بے معنی ہے۔

ج (۸) جب اجتہاد ہی بے اثر ہو گیا تو مجتہد کے اوصاف عالیہ کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ بلکہ قانون سازی کی بجائے پیغمبرانہ مقاصد کے لیے انقلاب کی احتیاج پیدا ہو گئی ہے۔

ج (۹) فقہی اجتہاد نہیں بلکہ فکری اجتہاد ناگزیر ہو گیا ہے اور اس کا طریقہ صرف کتاب و سنت پر توجہ کو مرکوز رکھنے کے لیے شرک فی النبوت سے اجتناب کو ضروری سمجھنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ سنت رسول اللہ صلعم کے مقابلے میں کسی شخص کی رائے کو جگہ نہ دی جائے۔

ج (۱۰) جب تک پہلے یہ بات واضح نہ ہو کہ اسلامی ریاست ہوتی کیا ہے تب تک مہابھارت کے برابر ضخیم جواب لکھنا بھی کارآمد نہیں ہو سکتا۔ اسلامی ریاست اسلامی معاشرے کے منظم ہونے سے وجود میں آتی ہے اور اسلامی معاشرے کے خصائص ہیں کہ وہ نوعِ انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو اور اخلاقی جد و جہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو جنکی جد و جہد کا رُخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں اور اس معاشرہ میں استحکام کی اساس محمد رسول اللہ صلعم کی غیر مشروط اطاعت اور آپ کی ذات گرامی سے غیر منقسم وفاداری ہو تنظیم مطیع و مطاع کے وجود میں آنے کا نام ہے جب یہ دونوں وجود میں آجائیں تو مطاع کو قانونی حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ جبراً بھی اطاعت طلب کر سکتا ہے اگر اطاعت ہوس اقتدار کی تسکین کے لیے طلب کی جائے تو ایک ظالمانہ نظام وجود میں آتا ہے اور فلاحی ریاست کا قیام ناممکن ہو جاتا ہے ایسے مستبد نظام کو روکنے اور فلاحی ریاست کے وجود میں لانے کی شرط یہ ہے کہ

کلمہ طیبہ کی بنیاد پر معاہدۂ عمرانی وجود میں آئے جس کے نتیجے میں مطیع اور مطاع دونوں کے لئے منزل من اللہ احکام یکساں واجب التعمیل ہوں۔ صرف ایسی ہی ریاست کو اسلامی ریاست کہا جائیگا نیز مطاعِ محسوس کے بغیر معاہدۂ عمرانی وجود میں نہیں آسکتا اس لیے قرآن مجید کے اس حکم کی بناپر اطیعو اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم۔ معاہدۂ عمرانی کا وجود میں آنا ہی اسلامی ریاست کا صورت پذیر ہونا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت ساری کائنات کی حاکمیت ہے اور یہ ایک مابعد الطبیعی تصور ہے سیاسی تصور نہیں کیونکہ خدا کی ذات نامشہود ہے اور مطاع نامشہود کے ساتھ معاہدہ عمرانی متصور نہیں ہوسکتا اسی لیے اللہ پاک فرماتا ہے من یطع الرسول فقد اطاع اللہ۔ صدیق اکبرؓ بھی اپنے آپ کو خلیفۃ رسول اللہ کہتے ہیں اور فقہ کی زبان میں محمد رسول اللہؐ ہی شارع (LAW-GIVER) ہیں اور اسلامی ریاست میں محمد رسول اللہؐ کے علاوہ کسی کا مطاع ہونا ناقابلِ تصور اور ناقابلِ عمل ہے جو لوگ خدائی حاکمیت پر اصرار کرتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو خدا کی حاکمیت کے پردے میں رسول اللہ صلعم کے نمونۂ سیاست سے آزاد ہوکر اپنی حاکمیت قائم رکھنا چاہتے ہیں جو شرعاً وعقلاً ہر اعتبار سے ناپسندیدہ ہے۔

مفتی شیخ محمد حسین صدر مؤتمر علماء شیعہ رجسٹرڈ پاکستان مہتمم سلطان المدارس الاسلامیہ سرگودھا

(۱) اسلام میں قانون سازی کا دائرہ

یہ حقیقت ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ اسلام میں قانون سازی یا بالفاظ دیگر دین سازی کا حق صرف مالک یوم الدین۔ کے قبضۂ قدرت میں ہے لا لہ الحکم ولہ الامر خداوندعالم نے قانون سازی کا یہ حق نہ کسی نبیؑ رسولؐ

کو تفویض کیا ہے اور نہ ہی کسی ولی و امام کو۔ سرکار خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ حرامِ خداوندی کو حلال یا حلالِ الٰہی کو حرام قرار دیں۔ " لم تحرم ما احل اللہ لک " - "تا بدیگراں چہ رسد؟" آنحضرت ؐ بموجب ارشادِ قدرت " یا ایھا الرسول بلّغ ما انزل الیک من ربک " آپ ؐ مبلغِ دین و ناشرِ شریعتِ رب العالمین تو ہیں مگر مقنن قانون اور مشرع شریعت نہیں ہیں۔

(۲) اس دائرہ عمل میں اجتہاد کا کیا مقام ہے؟ سابقہ بیان سے اس سوال کا جواب بھی واضح و عیاں ہو جاتا ہے کہ اجتہاد کے ذریعہ سے کسی شرعی و دینی قانون سازی کا کام نہیں لیا جاتا بلکہ اسکے ذریعہ سے خدا کے بنائے ہوئے اور پیغمبرِ اسلام کے پہنچائے ہوئے قواعدِ کلیہ کو ان کے مختلف جزئیات پر منطبق کیا جاتا ہے، اور اس کی مدد سے نئے نئے پیش آمدہ مسائل کے دلائل قرآن و سنت سے تلاش کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ دینِ اسلام کامل بلکہ اکمل اور خدا کا آخری پسندیدہ دین ہے۔ ان الدین عند اللہ الاسلام اور اس دین کے قانون کی کتاب یعنی قرآن مجید میں جمیع ما یحتاج الیہ الناس۔ کو بیان کر دیا گیا ہے اور حقیقی معلم قرآن یعنی پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول و عمل سے " اس کی تشریح و تفسیر بھی بیان کر دی ہے۔ تاہم اس میں ہر ہر پیش آمدہ واقعہ کی جزئیات و تفصیلات عامۃ الناس کو نظر نہیں آتیں۔ یہ ایک مجتہد کا کام ہے کہ ہر دور کے مقتضیات کے مطابق قرآن و سنت کے بحرِ ناپیدا کنار میں غوطہ زنی کر کے نئے نئے پیش آمدہ مسائل کے احکام کا استنباط کرے اور ہر ہر جزئی کو اس کی کلی کے ضمن میں داخل کرے اور اس کلی قانون کو اس جزئی پر منطبق کرے وبس۔

(۳) اجتہاد کی جامع و مانع تعریف

جب سابقہ بیان سے اجتہاد کے دائرہ کار کا تعین ہو گیا ہے تو اس سے اجتہاد کی فی الجملہ تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ اجتہاد۔ جد و جہد سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی کسی دشوار کام میں کوشش و کاوش کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں اس کے معنی ہیں" استفراغ الوسع فی تحصیل العلم او الظن بالحکم یعنی (جامع الشرائط فقیہ کا) کسی حکم شرعی کا علم یا ظن حاصل کرنے کی خاطر اپنی انتہائی کوشش و کاوش کا بروئے کار لانا" یا بالفاظ دیگر "بذل الطاقۃ فی تحصیل الوظائف الدینیۃ" یعنی (کسی فقیہ کا) اپنا دینی وظیفہ معلوم کرنے میں اپنی ممکنہ طاقت و قوت کا صرف کرنا۔ اس تعریف سے ظاہر ہے کہ اجتہاد کی حیثیت شریعت میں کاشفیت کی ہے۔ اسے موضوعیت حاصل نہیں ہے۔

(۴) کیا قیاس استنباط کے علاوہ قرآن و سنّت کی تعبیر بھی اجتہاد کہلائے گی نیز ماخذ کی حیثیت سے قرآن و سنّت کا باہمی ربط کیا ہے؟

جہاں تک مذہب شیعہ کا تعلق ہے اس کے نقطۂ نگاہ سے قیاس کا مآخذِ قانون ہونا تو بجائے خود سرے سے قیاس ہی جائز نہیں ہے۔ اس مذہب میں گو بطور وزنِ بیت چار مآخذ ہیں (۱) قرآن (۲) سنّت (۳) اجماع (۴) عقل۔ مگر ان سب میں سے مرکزی و بنیادی حیثیت قرآن و سنّت کو حاصل ہے کہ قرآن اصل اور سنّت اس کی تفسیر و تشریح ہے جہاں تک اجماع کا تعلق ہے اس کی حجیت صرف قولِ معصوم کا حاکی یا اس کا کاشف ہونے کی وجہ سے ہے ورنہ اس سے قطع نظر اس کی ذاتی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اور جہاں تک عقل کا تعلق ہے یعنی اس بات کا کہ بلا بیان سزا دینا قبیح ہے۔ یا جب کسی چیز کے وجوب میں شک

ہوتو اصل برأت ہے۔ تو یہ بھی اس بنا پر مذہب ہے کہ اس کی تائید قرآن و سنّت سے ہوتی ہے ورنہ تنہا اس کی بھی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے اور نہ ہی اس کے بل بوتے پر کوئی قانون بنایا جا سکتا ہے۔ بنابریں قرآن و سنت سے مقررہ طریقہ پر (جس کی وضاحت بعدازیں کی جائے گی) استنباط و استخراجِ احکام اجتہاد کہلائے گا۔ لہٰذا جہاں قرآن و سنّت کی نص صریح موجود ہو، تو قرآن و سنّت کی تعبیر کو اصطلاح میں اجتہاد نہیں کہا جائیگا اور نہ ہی نص صریح کے بالمقابل اجتہاد کرنا کسی مذہب میں جائز ہے، بلکہ بالاتفاق بمقابلہ نص اجتہاد کرنا حرام اور باطل ہے۔ بہرکیف اصلی و حقیقی ماخذ دو ہیں ایک قرآن — جسے مرکزی حیثیت حاصل ہے اور دوسری سنّت جو کہ قرآن کی تشریح و تفسیر ہے۔

(۵) کیا اس زمانہ میں آئمہ اربعہ کی رائے کیخلاف اجتہاد کرنا جائز ہے؟ ہاں یقیناً

جائز ہے۔ ہم حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ اور دیگر اکابر اسلاف کا احترام کرنے کے باوجود اُن کی اس رائے سے اتفاق کرنے سے قاصر ہیں کہ "اس زمانہ میں کوئی اجتہاد ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف نہیں ہونا چاہیے" اور ہمارے اس اتفاق نہ کرنے کی وجوہ درج ذیل ہیں۔

(الف) سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ کوئی آیت یا روایت اس زمانہ میں ایسے اجتہاد کی بندش پر دلالت نہیں کرتی۔ اس لیے یہ دعویٰ بلا دلیل ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

(ب) خود ائمہ اربعہ میں سے کسی امام نے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ ان کے بعد ان کی رائے کے خلاف اجتہاد کرنا حرام ہے! بلکہ اس کے بر عکس ان کے ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے ان کی رائے کے خلاف اجتہاد کرنے کا جواز واضح ہوتا ہے۔ مثلاً

امام مالکؒ کہتے ہیں "میں ایک انسان ہوں جس سے خطاء وصواب دونوں ممکن ہیں میرے اقوال کو کتاب وسنت کی کسوٹی پر پرکھا کرو"۔ امام اعظم فرماتے ہیں "یہ میری بہترین رائے ہے اگر کوئی اس کے خلاف رائے قائم کرے گا تو میں قبول کروں گا" اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں "اگر میرے قول کے خلاف کوئی صحیح حدیث مل جائے تو میرے قول کو دیوار پر مار دو" اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں "میں کلام خداؑ رسولؐ کے ساتھ اپنے کلام کو نہیں ملا سکتا۔ اس لیے میں فقہ میں کوئی کتاب نہیں لکھوں گا" (امام الصادق والائمۃ الاربعہ) ان حقائق کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ بالا دعویٰ "پیراں نمی پرند مریداں می پرانند" کا مصداق ہے۔ غالباً انہی حقائق کی بنا پر شیخ عبدالعظیم مکی نے اپنے رسالہ "القول السدید" میں اس تلخ حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ "خدا نے کسی شخص کو حنفی یا مالکی یا شافعی یا حنبلی بننے کا حکم نہیں دیا اس نے تو صرف رسولؐ اکرم کی شریعت پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے"۔

(ج) قرآن وسنت کے سمجھنے کی کوشش کرنے کو کس نے ممنوع قرار دیا ہے؟۔

(د) ترقی یافتہ علوم کے سہارے قرآن وسنت سے زمانہ حاضرہ کی ضروریات کیمطابق استفادہ کرنے کو کس نے روکا ہے؟۔

(ہ) کیا ائمہ اربعہ کے بعد پیدا ہونے والے لوگ قرآن وسنت کو سمجھنے کے مکلف نہیں ہیں؟ اگر ہیں اور یقیناً ہیں تو کیا وہ سب کے سب ناقص العقل والعلم ہیں؟ ان کے مقدر میں یہ نقص کس نے اور کیوں لکھ دیا ہے؟ اور سارا فضل وکمال صرف ان چار بزرگوں میں کس نے منحصر کر دیا ہے؟ انہی وجوہ کی بنا پر علامہ جمال الدین افغانی نے کہا ہے اور خوب کہا ہے کہ "اگر آج امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد زندہ ہوتے تو ہر حکم کو قرآن وسنت سے نکالتے اور ہر غوطہ زنی سے نئی فکر پیدا کرتے"

(خاطرات جمال الدین افغانی) الغرض یہ دعویٰ چونکہ بالکل بے دلیل ہے اس لیے قابل قبول نہیں ہے۔ اس لیے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ باب اجتہاد کو مقفل کر دینا نہ صرف آزادیٔ فکر پر کاری ضرب ہے بلکہ اصل اسلام پر زبردست حملہ ہے۔ حالاتِ حاضرہ کے پیشِ نظر اس باب کا کھولنا اشد ضروری ہے۔ اسی لیے مذہب شیعہ کی رو سے بابِ اجتہاد ہمیشہ کھلا رہے گا۔

(۶) فقہ اسلامی میں جمود کا اصل سبب؟

اس جمود و خمود کی کوئی شخص چاہے جو تاویل و توجیہ پیش کرے۔ مگر ہم دعویٰ سے کہتے ہیں کہ جو شخص بھی اس کے حقیقی علل و عوامل کا بنظرِ غائر جائزہ لے گا۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچے گا۔ کہ اس کا اصلی سبب خالص سیاسی تھا۔ سلاطین

نے اجتہاد کو اس لیے روکا تھا کہ اپنے ملک کو بچائیں، اپنے مدمقابل کو دبائیں اور اگر کوئی مصلح و ریفارمر پیدا ہو تو اس کی آواز اور فکرِ جدید پر پہرے بٹھائیں تاکہ اس کی بات نہ سنی جائے اس لیے وہ فقہ اسلامی جس سے اسلام اور مسلمانوں کی زندگی وابستہ تھی منجمد ہو کر رہ گئی۔ اور اس کی وجہ سے اسلام اور مسلمانوں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ الغرض ان حقائق سے واضح ہوتا ہے کہ بابِ اجتہاد کو بند کرنا کوئی شرعی کام نہ تھا بلکہ یہ کام تمام تر سیاسی مقاصد و اغراض کے ماتحت انجام دیا گیا تھا۔ للہذا آج اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اس جمود و خمود کی زنجیروں کو توڑا جائے اور باب اجتہاد کو کھول کر اس کی آبیاری کی جائے اور نئے پیدا شدہ مسائل کو نئے اندازِ فکر سے حل کرنے کی کامیاب کوشش کی جائے۔ اس حقیقتِ ثابتہ کا اعتراف علماء اہلسنت نے بھی کیا ہے (ملاحظہ ہو الفلسفۃ السیاسیۃ للاسلام۔ للدکتور عبد الصائم الانصاری۔ الوحدۃ الاسلامیہ للشیخ محمد رشید رضا المصری)

(۷) آیا ائمہ اربعہ کے اصول و اجتہاد میں تغیر و تبدل جائز ہے؟

ہاں جائز ہے اور یقیناً جائز ہے۔ اور اس کی وجہ عنوان نمبر ۵ کے ذیلی بیان حقیقت ترجمان سے بالکل واضح و عیاں ہے۔ لہٰذا اعادہ و تکرار کی ضرورت نہیں ہے۔ مقام مذکور کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۸) ایک مجتہد میں کن اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے؟

مجتہد جامع الشرائط میں چند اوصاف جلیلہ و جمیلہ کا پایا جانا ضروری ہے (۱) بلوغ (۲) عقل (۳) علوم آلیہ از قسم صرف و نحو، معانی و بیان و ادب اور اصولِ فقہ وغیرہ کی معتد بہ ضروری مقدار اور قدرے منطق۔ اور اسلامی علوم از قسم تفسیر و حدیث اور فقہ میں کامل دسترس و مہارت (۴) ملکۂ استنباط و استخراجِ احکام جو کہ ایک لطیفۂ ربانیہ و مواہبت الٰہیہ ہے جس کے حصول کے لیے مذکورہ بالا صفت کے علاوہ کچھ اور صفات جلیلہ از قسم تخلق باخلاقِ عالیہ و تخلّی از رذائلِ نفسانیہ ضروری ہے۔ (ذٰلك فضل الله یؤتیه من یشآء) (۵) علاوہ بریں مرجع تقلید (جس کی دوسرے تقلید کریں) ہو جس میں اِن امور کا ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے (ا) مرد ہونا (ب) آزاد ہونا۔ (ج) عادل ہونا۔ کیونکہ عورت، غلام اور فاسق و فاجر کی تقلید جائز نہیں ہے۔

(۹) اجتہاد کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

اس کا صحیح طریقۂ کار یہ ہے۔ کہ جب کوئی نیا مسئلہ درپیش ہو تو مجتہد کو چاہیے سب سے پہلے قرآن اور اس کے بعد سنت کی طرف رجوع کرے اگر ان میں کوئی نص صریح مل جائے تو فبہا ورنہ قرآن و سنت کے کلیات پر نظرِ غائر ڈال کر دیکھے کہ یہ جزئی کس کلی کے تحت آتی ہے؟ کس قاعدہ کلیہ کے ضمن میں مندرج ہے؟ اور یہ خصوصی مسئلہ کس عمومی مسئلہ کے ذیل میں آتا ہے؟ اس سلسلہ میں متشرعہ کے عرف اور اہلِ علم و دین

کے مرتکزات سے بھی استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اسی بنا پر پیشوایانِ دین کا ارشاد ہے "علینا القاء الاصول و علیکم ان تتفرعوا۔" اصول اور قواعدِ کلیہ پیش کرنا ہمارا کام ہے اور ان سے فروعی احکام استنباط کرنا تمہارا کام ہے! (ارشادِ امام جعفر صادقؑ)

(۱۰) **اسلامی ریاست میں اجتہاد کو قانون کا مرتبہ کس طرح حاصل ہوگا؟** بادی النظر میں اس کا آسان طریقہ یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ اسلام کے تمام مکاتبِ فکر کے صاحب الرائے (یعنی ملکہ استنباط رکھنے والے) چند اَعلام کی حکومتی سطح پر ایک کمیٹی تشکیل دی جائے اور وہ تمام نئے پیش آمدہ مسائل پر آزادانہ فضا میں مکمل غور و فکر کریں اور جس نتیجہ پر پہنچیں اس کی سفارش حکومت کو پیش کریں اور حکومت اپنے خصوصی اختیارات کی بنا پر اسے قانون کا درجہ دے کر نافذ کرے۔ واللہ سبحانہٗ ولی التوفیق و بیدہ ازمة التحقیق۔ و ما علینا الا البلاغ

حافظ صلاح الدین یوسف ایڈیٹر الاعتصام لاہور

آپ کے سوالات کا مختصر جواب حسب ترتیب پیش خدمت ہے۔

سوال: اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل کیا ہے۔

جواب: ایک شخص جب قبولیت اسلام کا اعلان کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اپنے آپ کو اللہ کے سپرد کر دیا۔ اَسْلَمْتُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔ اللہ کے سامنے سرفگندہ ہو جانے کے بعد ایک مسلمان کی اپنی مرضی اور خواہش ختم ہو جاتی ہے۔ اب وہ ہر بات میں اللہ کے حکم کا تابع ہے۔ ان صلوٰتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العٰلمین۔ (الانعام)

اور اللہ تعالیٰ نے اپنی پسند و ناپسند کی وضاحت قرآن کریم اور صاحب قرآن کریم نبیٔ آخرالزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے سے فرما دی ہے۔ گویا مسلمان کے لیے دو ہی چیزیں واجب الاطاعت ہیں ایک قرآن کریم اور دوسری حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ نبیؐ کی اطاعت کو خود اللہ نے اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ من یطع الرسول فقد اطاع الله غیرھا من آیات۔

علاوہ ازیں مسلمان کو یہ تاکید کر دی گئی ہے کہ شرعی احکام میں اس کے اپنے ارادے اور اختیار کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اسے ہر معاملے میں بہرصورت اللہ اور اس کے رسولؐ ہی کی اطاعت و فرمانبرداری کرنی ہے۔

ماکان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم۔ الآیة (الاحزاب: ۳۶)

اور فلا وربك لا یؤمنون حتیٰ یحکموك فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما۔ (النساء: ۶۵)

اس اعتبار سے اسلام میں اصل قانون ساز (شارع) صرف اللہ تعالیٰ ہے اور دوسرے نمبر

یہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کہ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ قانونِ حیات (قرآنِ کریم) کے اجمال کی تفصیل، ابہام کی تفسیر و تشریح اور اطلاق کی تقیید بحکم قرآنی وَاَنْزَلْنَا اِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ (النحل: ۴۴) فرمائی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی تشریح قرآنی، جسے قرآن اُسوہ حسنہ سے بھی تعبیر کرتا ہے، اللہ کی مرضی کی نمائندگی اور اس کی تکمیل کرتی ہے۔ اس لئے اب قرآنِ کریم اور نمونۂ محمدی (قول و فعل رسول) ان دونوں کے مجموعے کا نام شریعت ہے اور یہی شریعت اسلامیہ ایک مسلمان کے لیے سب سے برتر قانون ہے جسے نظرانداز کرکے یا جس کے خلاف کوئی قانون سازی نہیں کی جا سکتی۔ اب مسلمان اس بات کا پابند ہے کہ جو نظامِ زندگی قرآن و حدیث میں اس کے لیے متعین کر دیا گیا ہے، اس سے کسی قسم کا انحراف نہ کرے، یہی اسلام کا تقاضا اور ایمان کا مطالبہ ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک مسلمان تمام شعبہ ہائے حیات میں قرآن و حدیث کی ہدایات و احکام کا پابند ہے اور اس سے یک سرِ مو انحراف کی اسے اجازت نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ سرے سے قانون سازی کا مجاز ہی نہیں ہے اور ایک اسلامی ریاست میں قانون سازی کی کوئی گنجائش نہیں ہونی چاہیے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں آ کر مذکورۃ الصدر سوال کا جواب ہمارے سامنے آجاتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ایک اسلامی ریاست میں قانون سازی کی گنجائش تو ضرور ہے، لیکن مغربی جمہوری ریاستوں کی طرح اس میں قانون سازی کا یہ حق غیر محدود نہیں، محدود ہے۔ مغرب کے جمہوری نظام میں قانون سازی کا یہ حق عوام کو حاصل ہے، ان کی اکثریت جس چیز کو پسند یا ناپسند کرے گی، اس کو قانون کی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔ لیکن ایک اسلامی ریاست میں قانون سازی کا حق صرف اللہ تعالیٰ کے لئے تسلیم کیا گیا ہے، اس لئے وہاں کے مسلم عوام اللہ کی پسند و ناپسند کو نظرانداز کرکے اپنے طور پر کوئی قانون سازی نہیں کر سکتے۔ وہاں قانون سازی کا دائرۂ عمل محدود ومنضبط

چنانچہ اسلامی معاشرہ وریاست میں حسبِ ذیل صورتوں میں قانون سازی کی گنجائش ہے۔

۱۔ جن معاملات کے بارے میں شریعت بالکل خاموش ہے نہ براہِ راست ان کے متعلق کوئی حکم ہے اور نہ اُن سے ملتے جلتے معاملات ہی کے متعلق کوئی ہدایت ملتی ہے۔

۲۔ ایسے معاملات جن کے بارے میں اگرچہ کوئی شرعی نص نہیں ہے لیکن ان سے ملتے جلتے معاملات کے بارے میں شریعت کا حکم موجود ہے۔

اوّل الذکر معاملات میں اس انداز سے قانون سازی کی جائے گی جو اسلام کی رُوح اور اس کے اصولِ عامہ سے مطابقت رکھتی ہوگی۔

ثانی الذکر معاملات میں قانون سازی کی صورت یہ ہوگی کہ احکام کی علّتوں کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر اُن تمام معاملات میں ان کو جاری کیا جائے گا جن میں وہ علّتیں پائی جائیں گی اور ان معاملات کو ان سے مستثنیٰ ٹھہرایا جائے گا جن میں وہ علّتیں نہیں پائی جاتیں۔

۳۔ علاوہ ازیں ایک تیسری قسم قانون سازی کی یہ بھی ہے کہ اسلامی احکام کی تدوینِ نو کی جائے اور ہر ہر باب کو شق وار اور دفعہ وار مرتب کیا جائے جس طرح کہ آج کل کے دساتیر اور قوانین ہیں۔ جب کسی اسلامی ریاست میں اسلام کو نافذ کیا جائیگا تو اس انداز کی تدوینِ نو اور قانونسازی ناگزیر ہے۔

سوال ۲: اس دائرہ عمل میں اجتہاد کو کیا مقام حاصل ہے؟۔

جواب۔ غیر منصوص معاملات میں شارع کی مرضی ومنشا کے مطابق قانون سازی ہی کا نام قیاس واستنباط اور اجتہاد ہے، جس کی ضرورت عہدِ صحابہؓ بلکہ عہدِ رسالت سے اب تک مُسلّم ہے۔ جب اجتہاد ایسی اہم چیز ہے کہ ہر دور میں اس کی ضرورت ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس کا مقام بھی بہت اُونچا ہے۔ اس لئے اجتہاد کو فقہ اسلامی کی رُوح اور اس کے لئے سرچشمۂ حیات قرار دیا جائے تو بجا ہے کیونکہ اجتہاد کو مقصدِ اسلام اور اس کے خصائص کے ساتھ خصوصی تعلق ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اسلام کے مقصد اور اس کی خصوصیات کو سمجھ لیا جائے اس کے بعد اجتہاد کی اہمیت اور اس

کا مقام بھی از خود واضح ہو جائے گا۔

اسلام کا مقصد پوری انسانیت کی صلاح و فلاح ہے جو اس کے تمام انفرادی اور اجتماعی حالات کو شامل اور اس کے حاضر و مستقبل پر حاوی ہو۔ اسلام کے متعلق ہر مسلمان کا بجا طور پر یہی عقیدہ ہے اور یہ ہونا چاہئے۔

اور اسلام کی خصوصیات یہ ہیں کہ یہ آخری شریعت ہے' اس کا نبی آخری نبی اور اس پر نازل شدہ کتاب آخری کتاب ہے۔ اب نہ کوئی نیا نبی آئے گا اور نہ کوئی نئی کتاب اور شریعت۔ قیامت تک آنے والے تمام انسانوں کی نجات و فلاح اب اسی آخری شریعت اسلامیہ سے وابستہ ہے۔

دوسری خصوصیت اس کی عالمگیریت ہے' اس کی تعلیمات کسی زمان و مکان کے ساتھ مخصوص نہیں، کسی زبان و نسل تک محدود نہیں، بلکہ اس کی تعلیمات آفاقی اور عالم گیر ہیں۔

تیسری خصوصیت اس کی استیعابیت ہے یعنی شرعی احکام اور اس کے قواعد و ضوابط تمام پیش آمدہ مسائل اور جملہ ممکن الوقوع حوادث کو محیط ہیں اور اس لائق ہیں کہ ہر زمانہ اور ہر جگہ کی قانونی ضروریات کو پورا کر سکیں۔ چنانچہ علمائے اسلام نے کتب فقہ اور دیگر مقامات میں اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ موجودہ اور آئندہ زمانے میں کوئی ایسا حادثہ وقوع پذیر ہونے والا نہیں ہے جس کے حل کے لئے شریعت اسلامیہ میں کوئی ایسا حکم نہ ہو جس کی بنیاد کسی نص، قیاس یا اجتہاد پر نہ ہو اور وہ فقہ اسلامی کے احکام پنجگانہ یعنی ایجاب، استحباب، اباحت، کراہت اور تحریم کے تحت نہ آسکتا ہو۔

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ اسلام کا مقصد تمام انسانیت کی فلاح و بہبود ہے اور اس کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ہر ممکن الوقوع حادثے اور مسئلے کا حل اس میں موجود ہے تو اس سے از خود یہ بات محقق ہو جاتی ہے کہ اسلام میں اجتہاد ایک ناگزیر امر ہے کیونکہ اس کے بغیر پیش آمدہ مسائل کا حل ممکن ہی نہیں۔ مسائل و حوادث تو غیر

متناہی ہیں جب کہ آیات واحادیث متعلقہ احکام محدود ہیں۔ اس صورت میں اجتہاد کا دروازہ بند کر دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ فقہ اسلامی پر جمود طاری ہو جائے اور وہ نئے حوادث اور جدید مشکلات کا شرعی حل پیش کرنے سے قاصر رہے اور ظاہر بات ہے کہ یہ بات اسلام کے اس مقصد اور خصوصیات کے منافی ہے جس کی وضاحت سطور بالا میں کی گئی ہے۔ اسی پہلو کی وضاحت علامہ شہرستانی اس طرح کرتے ہیں۔

وبالجملة نعلم قطعاً ویقیناً ان الحوادث والوقائع فی العبادات والتصرفات مما لا یقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً ایضاً انه لم یرد فی کل حادثة نص ولا یتصور ذلك ایضا۔ والنصوص اذا کانت متناهیة والوقائع غیر متناهیة، وما لا یتناهی لا یضبطه ما یتناهی علم قطعاً ان الاجتهاد والقیاس واجب الاعتبار حتی یکون بصدد کل حادثة اجتهاد۔ (الملل والنحل۔ ج ۱ ص ۳۴۹، طبع ۱۹۴۸ء)

ترجمہ: یعنی عبادات اور معاملات میں حوادث اس کثرت سے پیش آتے ہیں کہ ان کا شمار ممکن نہیں۔ اور ہم یہ قطعی طور پر جانتے ہیں کہ ہر حادثے میں نص موجود نہیں ہے اور نہ ایسا ہونا ممکن ہی ہے (کہ ہر حادثے سے متعلق نص ہو۔) پس جب نصوص متناہی ہیں اور حوادث غیر متناہی۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ متناہی چیز غیر متناہی کو ضبط نہیں کر سکتی اور نہ اس پر حاوی ہو سکتی ہے تو اس سے قطعی طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ قیاس اور اجتہاد کا اعتبار ضروری ہے تاکہ ہر حادثے کے لئے اجتہاد کیا جا سکے۔

سوال ۳: اجتہاد کی جامع و مانع تعریف کیا ہوگی؟

جواب: اجتہاد کی جامع و مانع تعریف کی بحث میں پڑنے کی ضرورت

ہی نہیں ہے۔ اصولیین نے اس کی جو تعریف کر دی ہے، وہ کافی ہے کہ نئے پیش آنے والے معاملات و مسائل کے شرعی حل کے لیے نصوصِ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی کوشش صرف کرنا۔

سوال ۷۲: قیاس و استنباط کے علاوہ، کیا قرآن و سنت کے احکام کی تعبیر بھی اجتہاد کہلائے گی؟ نیز ماخذ قانون کی حیثیت سے قرآن و سُنّت کا کیا تعلق ہے؟

جواب: یہ اصل میں دو سوال ہیں۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن و سنت کے احکام کی جو تعبیر اسلاف امت یعنی صحابہؓ تابعین و تبع تابعین (جسے فرمانِ نبویؐ کی روشنی میں دورِ خیر القرون کہا جاتا ہے) سے مُسلم چلی آ رہی ہے، اس کے خلاف دوسری تعبیر کی قطعاً اجازت نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ قرآن و حدیث کے مفاہیم و مطالب کو ان سے زیادہ کوئی نہیں سمجھ سکتا جن کی آنکھوں کے سامنے قرآن اترا اور اس کی عملی تشکیل انہوں نے نمونۂ محمدی و تشریح محمدی کی صورت میں اپنی آنکھوں سے دیکھی یا اپنے کانوں سے سُنی۔ اور تابعین و تبع تابعین کا زمانہ بھی چونکہ صحابہ کرامؓ سے متصل ہے نیز خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اُس زمانے کی خیر و بھلائی کی وضاحت کی ہے۔

خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم الحدیث۔

اس لئے تابعین و تبع تابعین کا فہم قرآن بھی معتبر ہے کہ انہوں نے براہِ راست قرآن و حدیث کے احکام کی وہ تعبیر دیکھی اور سُنی جو صحابۂ کرام نے بلاواسطہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی اور اس کے مطابق اسلامی معاشرے کی عملی تشکیل کی۔

اس لئے قرآن و احادیث کے احکام کی وہی تعبیر معتبر ہے جو دورِ خیر القرون سے مسلم چلی آ رہی ہے۔ اس تعبیر کے خلاف کسی دوسری تعبیر کی کوشش "اجتہاد" نہیں "انتشار" کہلائے گی۔ اور متجددین اور مغرب زدہ طبقہ اسی "انتشار" کو "اجتہاد" کے نام پر اسلامی معاشرے میں

فروغ دے رہا ہے جس کا سدِباب انتہائی ضروری ہے ورنہ دین اسلام بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ ماخذ قانون کی حیثیت سے قرآن وحدیث دونوں کی حیثیت لازم وملزوم کی سی ہے۔ کسی ایک سے بھی بے اعتنائی نہیں برتی جا سکتی۔ نہ قرآن کو حدیث کے بغیر سمجھا جا سکتا ہے اور نہ حدیث کے بغیر قرآن کو ماننے کا کوئی مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ یہ بحث الگ ہے کہ ان دونوں میں سے اولیت کسے حاصل ہے؟ جس پر تفصیلی بحثیں موجود ہیں یہاں ماخذ قانون کی حیثیت سے دونوں کے باہمی تعلق کی وضاحت مطلوب ہے' اور اس کا جواب یہی ہے کہ اسلام کے ماخذ قانون میں اصل اور بنیادی دو چیزیں ہیں' ان میں سے کسی کو بھی نظر انداز کرکے کوئی قانون سازی اسلامی ریاست اور معاشرے میں نہیں کی جا سکتی۔

سوال ۵: کیا آپ مولانا شاہ ولی اللہ اور بعض دوسرے اکابر اسلاف کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس زمانے میں کوئی اجتہاد ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف نہیں ہونا چاہیئے۔ اس رائے کی نفی یا اثبات کی صورت میں اپنے موقف کے حق میں کیا دلائل پیش فرمائیں گے

جواب: ہمیں اس رائے سے اتفاق نہیں۔ کیونکہ حق ائمہ اربعہ میں منحصر نہیں' جیسا کہ بعض مقلد علماء نے اس کا دعویٰ کیا ہے۔ علاوہ ازیں خود ائمہ اربعہ نے اپنی اپنی جگہ یہ وضاحت کر دی ہے کہ کوئی ہماری تقلید نہ کرے اور ہماری کوئی رائے یا اجتہاد اگر حدیث صحیح کے خلاف ہو تو عمل حدیث پر کیا جائے اور ہماری رائے اور اجتہاد کو ترک کر دیا جائے۔ ائمہ اربعہ کے یہ اقوال معتبر کتابوں میں موجود ہیں جنہیں اختصار کے پیشِ نظر نقل کرنے سے گریز کیا گیا ہے۔ جب خود ائمہ اربعہ نے اس بات کی وضاحت فرما دی ہے کہ ہماری بات بھی غلط ہو سکتی ہے اور دین انہی سے اخذ کرو جن سے ہم نے اخذ کیا ہے یعنی صحابہؓ و تابعین سے یا بالفاظِ دیگر قرآن وحدیث سے۔ تو پھر ان کے اجتہاد سے اختلاف کو

ممنوع قرار دینا خود ان کی تصریحات کے بھی خلاف ہو گا۔

علاوہ ازیں اسلام میں معصوم صرف نبی کی ذات ہے، اب اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی بھی اجتہاد ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف نہیں ہو سکتا تو اس کے صاف معنی یہ ہوں گے کہ ائمہ اربعہ اگر فرداً فرداً نہیں تو چاروں کا مجموعہ بہرحال معصوم ہے اور یوں چاروں ائمہ کو بحیثیتِ مجموعی درجۂ معصومیت حاصل ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ کیا اسلام میں نبی کے علاوہ کسی اور شخصیت یا مجموعۂ اشخاص کو معصوم تسلیم کر لینے کا کوئی جواز ہے۔

جہاں تک شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی طرف اس دعوے کے انتساب کا معاملہ ہے کہ وہ ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف اجتہاد کے قائل نہیں تو ہمارے خیال میں یہ صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے صراحتہً ائمہ کی ایسی تقلید کی سخت مذمت کی ہے جو نصوصِ صریحہ کے مقابلے میں ہو۔ ایسی تقلیدِ ائمہ ان کے نزدیک امام کو نبیٔ مرسل اور اَرباباً من دون اللہ بنانے والی ہے۔ اگرچہ شاہ صاحب موصوف عوام کے لئے علماء کی تقلید کو ناگزیر قرار دیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عوام علماء پر اعتماد کر کے ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا قرآن کا حکم معلوم کریں لیکن اگر کسی موقعہ پر معلوم ہو جائے کہ ان کا قول یا اجتہاد حدیثِ رسولؐ کے خلاف ہے تو وہاں فوراً اس عالم کے قول کو ترک کر کے حدیثِ رسولؐ پر عمل کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا اور حدیثِ صحیح کے مقابلے میں علماء و ائمہ کے ظن و تخمینہ کی پیروی کرے گا تو اس سے بڑا ظالم کوئی نہ ہو گا۔ (دیکھئے حجۃ اللہ البالغہ۔ ج ۱، ص ۱۵۴ - ۱۵۶ - طبع منیریہ مصر)

جب شاہ ولی اللہ کا نقطۂ نظر یہ ہے تو وہ کیونکر یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی اجتہاد بھی ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف نہیں ہونا چاہیئے۔ اس موقعہ پر ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ شاہ صاحب موصوف کا نقطۂ نظر جو انہوں نے اس سلسلے میں مختلف مقامات پر ظاہر کیا ہے، وہ مختصراً

دئیں۔

شاہ صاحب نے فقہی اختلافات کو ختم کرنے کے لئے ایک تو یہ تجویز پیش کی کہ فقہی اختلافات بالخصوص حنفی شافعی اختلافات ظواہر قرآن وحدیث پر پیش کئے جائیں جو ان کے مطابق ہوں یا ان کے اقرب ہوں انہیں تسلیم کر لیا جائے اور جو مسائل قرآن وحدیث کے خلاف ہوں انہیں ترک کر دیا جائے۔

اس کے لیے ایک دوسری تجویز انھوں نے یہ پیش کی ہے کہ فقہائے اہل الحدیث اور فقہائے اہل الرائے دونوں اعتدال کا راستہ اختیار کریں۔ اول الذکر گروہ ظواہر قرآن وحدیث کو اس قدر اہمیت نہ دے کہ تفقہ بالکل نظر انداز ہو جائے جس طرح اہل ظاہر نے کیا۔ اور ثانی الذکر گروہ اقوال ائمہ کو اتنی اہمیت نہ دے کہ نصوص قرآن وحدیث سے بھی وہ فائق تر ہو جائیں بلکہ درمیانی راستہ اختیار کیا جائے۔ فقہاء کی فقہی کاوشوں سے بھی پورا استفادہ کیا جائے اور نصوص کے مرتبہ کا بھی پورا احترام و تقدس ملحوظ خاطر رہے۔ اسے وہ محققین فقہائے اہل الحدیث کا طریقہ بتلاتے ہیں اور اسی کی تلقین انھوں نے شد ومد اور بہ تکرار واصرار کی ہے۔ اس سلسلے میں چند عبارتیں پیش خدمت ہیں۔ التفہیمات الالٰہیہ میں عقائد کے بارے میں کتاب وسنت، مذہب اہل سنت اور سلف کے منہاج کی پابندی کی وصیت کرتے ہوئے فروعات کے سلسلے میں لکھتے ہیں۔

دوم در فروع پیروی علمائے محدثین کہ جامع باشند میان فقہ وحدیث کردن ودائماً تفریعات فقہیہ را بر کتاب وسنت عرض نمودن آنچہ موافق باشد در حیز قبول آوردن والا کالائے بد بریش خاوند دادن۔ امت را ہیچ وقت از عرض مجتہدات بر کتاب وسنت استغناء حاصل نیست وسخن

متعشقہ فقہاء کہ تقلید عالمے را دست آویز ساختہ تتبع سُنّت را ترک کردہ اند نشنیدن و بہ ایشاں التفات نہ کردن و قربتِ خدا جستن بدوری ایناں"

(تفہیمات، ج ۲، ص ۲۸۸ - طبع جدید)

ترجمہ: "فروع میں علمائے محدثین کی پیروی کرنا جو حدیث و فقہ کے جامع ہیں۔ مسائلِ فقہیہ کو کتاب و سنت پر پیش کرنا، جو ان کے موافق ہوں انہیں قبول کرنا اور مخالف کو پھینک دینا۔ امت کے لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ وہ ہر وقت اجتہادی مسائل کو کتاب و سُنّت پر پیش کرتی رہے۔ اور وہ خشک فقہاء جنہوں نے کسی عالم کی تقلید کو ضروری قرار دے رکھا ہے اور سُنّت کی تلاش و جستجو کو ترک کیا ہوا ہے، ان کی باتیں نہ سُننا، نہ ان کی طرف نظر التفات کرنا۔ ان کے بغیر ہی حق تعالیٰ کے قرب کی جستجو کرنا"

التفہیمات الالٰہیہ میں فرماتے ہیں:

"انی اقول لھٰؤلاء المسلمین انفسھم بالفقھاء الجامدین علی التقلید یبلغھم الحدیث من احادیث النبی صلی اللہ علیہ وسلّم باسناد صحیح وقد ذھب الیہ جمع عظیم من الفقھاء المتقدمین ولایمنعھم الا التقلید لمن لم یذھب الیہ وھٰؤلا الظاھریۃ المنکرین للفقھاء الذین ھم طراز حملۃ العلم و ائمۃ اھل الدین انھم جمیعا علی سفاھۃ و سخافۃ رأی و ضلالۃ وان الحق بین بین (ج ۱، ص۲۱۱، طبع جدید۔ شاہ ولی اللہ اکیڈمی)

ترجمہ: "میں اُن نام کے فُقہاء سے کہتا ہوں جن میں تقلید کی وجہ سے انتہائی جمود آچکا ہے،

جب ان کو صحیح حدیث پہنچتی ہے جو امت میں معمول بہا ہے تو وہ صرف ان لوگوں کی تقلید کی وجہ سے جنکے مسلک کے خلاف یہ حدیث ہے، اس حدیث کا انکار کر دیتے ہیں اور بالکل ظاہر پرست حضرات سے بھی کہتا ہوں جو ایسے فقہاء کا انکار کرتے ہیں جو حاملین علم اور ائمہ دین ہیں۔ کہ یہ دونوں فریق غلط راہ پر جا رہے ہیں - یہ کم فہمی کی راہ ہے اور حق ان دونوں کے بین بین ہے"

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں-

واشهد لله بالله انه كفر بالله ان يعتقد فى رجل من الامة ممن يخطى ويصيب ان الله كتب علىّ اتباعه حتماً وان الواجب علىّ هو الذى يوجبه هذا الرّجل علىّ ولكن الشريعة الحقة قد ثبت قبل هذا الرجل بزمان قد وعاها العلماء واداها الرواة وحكم بها الفقهاء وانما اتفق الناس على تقليد العلماء على معنى انهم رواة الشريعة عن النبى صلى الله عليه وسلم وانهم علموا مالم نعلم وانهم اشتغلوا بالعلم مالم نشتغل فلذلك قلدوا العلماء فلو ان حديثا صحّ وشهد بصحته المحدثون وعمل به طوائف فظهر فيه الامر ثم لم يعمل به هولان متبوعه لم يقل به فهذا هو الضلال البعيد۔

(حوالہ مذکور۔ ص ۲۶۹)

میں اللہ کے لئے اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امت میں سے کسی آدمی کے متعلق، جس سے خطا و صواب دونوں باتوں کا احتمال ہے، یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ نے اس کی اطاعت

مجھ پر فرض کر دی ہے اور میرے لئے صرف وہی چیز ہے جسے وہ واجب قرار دے، کفر ہے۔ کیونکہ شریعت اس شخص سے مدتوں پہلے سے موجود ہے۔ لوگوں نے علماء کی تقلید پر صرف اس لئے اتفاق کیا کہ وہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شریعت کے راوی ہیں، انہیں علم ہے، ہمیں نہیں اور علم انکا مشغلہ ہے جبکہ ہمارا مشغلہ علم نہیں لیکن اگر حدیث صحیح ہو، محدثین نے اس کی صحت کی گواہی دی ہو، لوگوں نے اس پر عمل کیا ہو اور معاملہ واضح ہو چکا ہو، پھر اس حدیث پر اس لئے عمل نہ کیا جائے کہ اس کے امام یا متبوع نے اس کے مطابق فتویٰ نہیں دیا تو یہ بہت بڑی گمراہی ہے۔

نیز فرماتے ہیں۔

ونشأ فی قلبی داعیة من جهة الملأ الاعلیٰ تفصیلها ان مذهبی ابی حنیفة والشافعی هما مشهوران فی الامة المرحومة وهما اکثر المذاهب تابعا وتصنیفا وکان جمهور الفقهاء المحدثین والمفسرین والمتکلمین والصوفیة متمذهبین بمذهب الشافعی وجمهور الملوك وعامة الیونان متمذهبین بمذهب ابی حنیفة وان الحق الموافق لعلوم الملأ الاعلیٰ الیوم ان یجعلا کمذهب واحد یعرضان علی الکتب المدونة فی حدیث النبی صلی اللہ علیه وسلم من الفریقین۔ فما کان موافقا بها یبقی وما لم یوجد له اصل یسقط، والثابت منها بعد النقد ان توافق بعضه بعضا فذلك الذی یعض علیه بالنواجذ وان تخالف تجعل المسئلة علی قولین ویصح العمل علیهما او یکون من قبیل اختلاف احرف

القرآن او علی الرخصۃ والعزیمۃ او یکونان طریقین للخروج
من المضیق کتعدد الکفارات او یکون اخذا بالمباحین
المتویین لا یعدوا لامر ھٰذہ الوجوہ ان شآء اللہ تعالیٰ
(حوالۂ مذکور۔ ص ۲۷۹ - ۲۸۰)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ :

ترجمہ : " ملا علی کی طرف سے میرے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا ہے کہ امام ابو حنیفہ رح اور امام شافعی رح کے مذہب کو ، جو امت میں مشہور ہیں ، ان دونوں کو یکجا کر دیا جائے (جس کا طریقہ یہ ہے کہ) دونوں مذاہب کے فقہاء و علماء کی مرتبہ کتابوں کو حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا جائے ، جو مسائل حدیث کے موافق ہوں ، قبول کر لئے جائیں اور جن کی اصل حدیث میں نہ ہو ، انہیں ساقط کر دیا جائے ۔ اس طرح نقد و نظر (جانچ پڑتال) کے بعد جن مسائل میں اتفاق ہو جائے ان پر مضبوطی سے عمل کیا جائے ۔ اگر اختلاف ہو تو وہاں دو رائیں تصور کر لی جائیں اور دونوں پر عمل صحیح سمجھا جائے "

التفہیمات جلد دوم میں اس کی بایں طور وضاحت فرماتے ہیں ۔

ونحن ناخذ من الفروع ما اتفق علیہ العلماء لاسیما ھاتان
الفرقتان العظیمتان الحنفیۃ والشافعیۃ وخصوصًا فی الطھارۃ
والصلوٰۃ فان لم یتیسر الاتفاق واختلفوا فناخذ بما یشھد لہ
ظاھر الحدیث ومعروفہ ۔ ونحن لا نزدری احدًا من العلماء فالکل
طالبو الحق ولا نعتقد العصمۃ فی احد غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم
والمیزان فی معرفۃ الخیر والشر الکتاب علی تاویلہ
الصریح ومعروف السنۃ لاجتھاد العلماء ولا اقوال الصوفیۃ۔

التفہیمات - جلد ۲، ص ۲۴۲ تا ۲۴۳ - طبع جدید)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "فروعات میں وہ چیزیں لے لی جائیں جن پر علماء متفق ہوجائیں خصوص حنفی، شافعی فقہ سے نماز اور طہارت کے متفقہ مسائل لے لئے جائیں اور اگر اتفاق ہو سکے تو پھر ظاہر حدیث اور معروف حدیث کے مطابق عمل کیا جائے۔ ہم علماء پر طعن ہیں کرتے، سب طالبِ حق تھے تاہم ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کی عصمت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور خیر و شر کی معرفت کے لئے میزان ہمارے نزدیک اللہ کی کتاب اور معروف سنّت ہی ہے نہ کہ علماء کے اجتہاد اور صوفیہ کے اقوال۔

"الانصاف" اور "عقد الجید" میں بھی شاہ صاحب موصوف نے اس موضوع پر بڑی عمدہ اور مفید بحثیں کی ہیں بلکہ یہ دونوں کتابیں خاص اسی موضوع پر ہیں اور فقہی اختلافات کا ایک معتدل حل پیش کرتی ہیں۔ ہم نے مذکورہ اقتباسات بھی اسی نقطۂ نظر سے پیش کئے ہیں کہ ایک اس غلط فہمی کا ازالہ ہو جائے کہ وہ ائمہ اربعہ کے اجتہادات سے خروج جائز نہیں سمجھتے۔ مذکورہ اقتباسات سے یہ بات واضح ہے کہ ان کے نزدیک نصوصِ قرآن وحدیث پر تمام اجتہادات واقوالِ ائمہ سے زیادہ اہم ہیں۔ پھر ان کی طرف منسوب مذکورہ دعویٰ کیوں کر صحیح سمجھا جاسکتا ہے جس میں اس کے برعکس اجتہاداتِ ائمہ زیادہ اہم قرار پاتے ہیں۔

دوسرا مقصد ان اقتباسات کے پیش کرنے سے یہ ہے کہ ان میں فقہی اختلافات کا ایک نہایت معتدل اور معقول حل پیش کیا گیا ہے جس میں قرآن وحدیث کی برتری اور ان کی فائنل اتھارٹی کو تسلیم کیا گیا ہے اور ایسا حل ہر مسلمان کو قابلِ قبول ہونا چاہیے۔

سوال: فقہ اسلامی میں جمود کا اصل سبب کیا ہے؟۔

جواب: اس کے کئی اسباب ہیں تاہم اس کا سب سے اہم سبب حزبی تعصب اور فقہی جمود ہے، جس کے حل کی مناسب تجویز آگے آرہی ہے۔

سوال: کیا آپ کے نزدیک ائمہ اربعہ کے اصول واجتہاد میں بھی تغیر و تبدل کیا جا سکتا ہے؟

جواب: اس سوال میں کچھ ابہام ہے۔ اگر اس سے مراد اُن کے اجتہادات ہیں تو ان میں حالات کے مطابق نظر ثانی ہو سکتی ہے اور اگر مراد اصولِ اجتہاد ہیں، تو ان میں تبدیلی کی بایں صورت ضرورت نہیں کہ ان کی جگہ نئے اصول وضع کئے جائیں۔ تاہم بایں لحاظ بعض اصول قابلِ اصلاح یا قابلِ تغیر و تبدل ہیں کہ ان سے قرآن و حدیث کی برتری متاثر ہوتی ہے۔ جس طرح فقہ مالکی میں عمل اہلِ مدینہ کے اصول کو اتنی اہمیت دے دی گئی ہے کہ بعض جگہ احادیث نظر انداز ہو گئی ہیں۔ اسی طرح فقہ حنفی میں کئی اصول ایسے ہیں جن کی بنا پر بہت سی احادیث صحیحہ مسترد کر دی گئی ہیں۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اور ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیزؒ نے بھی لکھا ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں۔

"وحنفیاں برائے احکامِ مذہب خود اصلے چند تراشیدہ اند مثل الخاص مبین فلا یلحقه البیان۔ العام قطعی کالخاص المفهوم المخالف غیر معتبر۔ الترجیح بکثرة الرواة غیر معتبر الزیادة علی الکتاب نسخ الی غیر ذٰلك"۔ (قرۃ العینین ص۱۸۶)

ترجمہ: "احناف نے اپنے مذہب کی پختگی کے لئے کچھ اصول تراش لئے ہیں۔۔۔۔۔۔۔۔ ۔۔۔۔۔۔۔ مثلاً خاص مبین ہے، اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالت ہے مفہوم مخالف معتبر نہیں۔ کثرتِ رواۃ کی وجہ سے ترجیح غیر معتبر ہے۔ کتاب اللہ پر زیادتی کتاب کا نسخ ہے۔ وغیرہ"۔۔۔

"الانصاف" میں بھی شاہ صاحب نے ان وضع کردہ اصولوں اور ان کی بنا پر احادیث رد کرنے کا ذکر کیا ہے۔ شاہ عبدالعزیز لکھتے ہیں۔

ومن اللطائف التی قلما ظفر بها جد لی کحفظ مذهبه ما اخترعه

المتأخرون لحفظ مذهب ابی حنیفة وهی عدة قواعد یردون بها

جمیع ما یحتج بها علیهم من الاحادیث الصحیحة (فتاوی عزیزی جلد ۱، ص ۶۲)

ترجمہ: "متاخرین کے چند قاعدے، جو عجائبات میں سے ہیں، اور جو حضرت امام ابوحنیفہ کے مذہب کے تحفظ کے لئے اختراع کئے گئے ہیں، ان قواعد کی بدولت وہ تمام صحیح احادیث کو رد کر دیتے ہیں جو ان کے مذہب کے خلاف ہوں۔"

ایسے اصول بہرصورت قابل تغیر و تبدل ہیں۔

سوال: ایک مجتہد میں کیا ضروری اوصاف ہونے چاہئیں۔

جواب: علمائے اصولیین نے اپنی کتابوں میں اس کی جو وضاحت کی ہے اور جو اوصاف یگانہ اور دیگر شرائط بیان کی ہیں، ان کا اہتمام والتزام ضروری ہے۔

سوال: اجتہاد کا صحیح طریقہ کیا ہے؟۔

جواب: اجتہاد کے دو طریقے چلے آرہے ہیں جس کی وضاحت شاہ ولی اللہ کے الفاظ میں حسب ذیل ہے۔

"باید دانست کہ سلف در استنباط مسائل و فتاوی بر دو وجہ بودند یکے آنکہ قرآن و حدیث و آثار صحابہؓ جمع می کردند و از اں جا استنباط می نمودند و ایں اصل راہ محدثین است۔ و دیگر آنکہ قواعد کلیہ کہ جمع از ائمہ تنقیح و تہذیب آں کردہ اند یاد گیرند بے ملاحظہ ماخذ آنہا پس ہر مسئلہ کہ وارد می شد جواب آں از ہماں قواعد طلب می کردند و ایں طریقہ اصل راہ فقہاء است و غالب بر بعض سلف طریقۂ اولی بود و بر بعض آخر طریقۂ ثانیہ۔" (مصفیٰؒ۔ ج ۱، ص ۴)۔

ترجمہ: "سلف میں استنباطِ مسائل (اجتہاد) کے دو طریق تھے، پہلا یہ کہ قرآن وحدیث اور آثارِ صحابہؓ جمع کئے گئے اور ان کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل پر غور کیا گیا۔ یہ محدثین کا .... طریقہ تھا۔ دوسرا طریقہ یہ کہ (قرآن وحدیث اور آثارِ صحابہ کی بجائے) ائمہ کے منقح اور مہذب کردہ قواعدِ کلیہ کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا گیا اور اصل ماخذ (قرآن وحدیث) کی طرف توجہ کی ضرورت ہی نہ سمجھی گئی۔ یہ فقہاء کا طریقہ ہے سلف میں سے ایک گروہ پہلے طریق کا پابند ہے اور ایک گروہ دوسرے طریق کا۔"

اور عقد الجید میں شاہ صاحبؒ نے اہلِ حدیث (محدثین) کے بھی دو گروہوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک محققین فقہائے اہلحدیث اور دوسرے ظاہری اہلِ حدیث۔ اور ظاہری محدثین کو محققین اہلحدیث سے الگ قرار دیا ہے اور ان ظاہریوں کی علامت یہی بتلائی ہے کہ وہ قیاس و اجماع کے قائل نہیں۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ محققین فقہائے اہلحدیث کے طرزِ اجتہاد و استنباطِ مسائل کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں۔

"فهذه طريقة المحققين من فقهاء المحدثين وقليل ما هم وهم غير الظاهرية من اهل الحديث الذين لا يقولون بالقياس ولا الاجماع"

(عقد الجید مع ترجمہ سلك مرواريد، ص ۴۴، طبع مجتبائی دہلی)

ترجمہ: "محققین فقہائے اہل حدیث (محدثین) کا یہ طریقہ تھا اور ایسے لوگ کم ہیں، اور یہ لوگ علیحدہ ہیں ظاہری اہلحدیث سے جو نہ قیاس کے قائل ہیں نہ اجماع کے۔"

اور حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب نے انہی محققین فقہائے اہلحدیث کے ان قواعد کا تذکرہ فرمایا ہے جو ان کے نزدیک تطبیق بین النصوص، استنباطِ مسائل، اجتہاد و رائے کے لئے معیار اور بنیادی اصول ہیں۔ جن کا اردو ترجمہ حسبِ ذیل ہے۔

"جب قرآن مجید میں کوئی حکم صراحتہً موجود ہو تو اہلحدیث کے نزدیک کسی دوسری چیز

کی طرف توجہ کی ضرورت نہیں۔

اگر قرآن مجید میں تاویل کی گنجائش ہو اور مختلف مطالب کا احتمال ہو تو حدیث کا فیصلہ ناطق ہوگا۔ قرآن کا وہی مفہوم درست ہوگا جس کی تائید سنت سے ہوتی ہے۔

اگر قرآن مجید کسی حکم کے متعلق خاموش ہو تو عمل حدیث پر ہوگا۔ وہ حدیث چاہے فقہاء کے درمیان مشہور و معروف ہو یا کسی شہر کے ساتھ مخصوص ہو، یا کسی خاندان یا کسی خاص طریقے سے مروی ہو، اور چاہے اس پر کسی نے عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ وہ حدیث (بشرطِ صحت) قابلِ استناد ہوگی۔

جب کسی مسئلے میں حدیث مل جائے تو کسی امام اور مجتہد کی پروا نہ کی جائے گی نہ کوئی اثر قابلِ قبول ہوگا۔

جب پوری کوشش کے باوجود کسی مسئلے میں حدیث نہ ملے تو صحابہ و تابعین کے فتوی پر عمل کیا جائے گا اور اس میں کسی قوم اور شہر کی قید یا تخصیص نہیں ہوگی۔

اگر خلفاء اور جمہور فقہاء متفق ہو جائیں تو اسے کافی سمجھا جائے گا اگر فقہاء میں اختلاف ہو تو زیادہ متقی و عالم اور زیادہ حفظ و ضبط رکھنے والے شخص کی حدیث قبول کی جائے گی یا پھر جو روایت زیادہ مشہور ہوگی اسے لیا جائے گا۔

اگر علم و فضل، ورع و تقویٰ اور حفظ و ضبط میں سب برابر ہوں تو اس مسئلے میں متعدد اقوال متصور ہوں گے، جن میں سے ہر ایک پر عمل جائز ہوگا۔

اگر اس میں بھی اطمینان بخش کامیابی نہ ہو تو قرآن و سنت کے عمومات، اقتضاء اور ایماءات (اشارات) پر غور کیا جائے گا اور مسئلہ زیر بحث کے نظائر کے حکم کو دیکھا جائے گا اور حکم کا استخراج کیا جائے گا۔ اصولِ فقہ کے مروجہ قواعد پر اعتماد نہیں کیا جائے گا بلکہ طمانیت قلب اور ضمیر کے سکون پر اعتماد کیا جائے گا، جس طرح متواتر روایات میں نہ چند راویوں

کی کثرت اور ان کی حالت نہیں بلکہ اصل شئی دل کا اطمینان اور سکون ہے۔ یہ اصول پہلے بزرگوں (صحابہ و تابعین) کے طریق کار اور ان کی تصریحات سے ماخوذ ہیں۔

اس کے بعد شاہ صاحب علیہ الرحمۃ نے ان آثار کا ذکر کیا ہے جن میں ان اصولوں کی طرف رہنمائی کی گئی ہے جن میں اولیت قرآن، حدیث اور آثارِ صحابہؓ کو دی گئی ہے (حجۃ اللہ البالغہ۔ ج ۱، ص ۱۴۹)

ہمارے خیال میں اجتہاد کا یہ طریقہ جسے شاہ صاحب نے تفہیمات میں بین بین اور عقد الجید میں محققین فقہائے اہل حدیث کا طرز بتلایا ہے جس میں ظاہریوں کی طرح قیاس صحیح اور باقاعدہ اجتہاد کا انکار ہے نہ اہلِ علم فقہاء کی صحیح فکری کاوشوں سے اعراض ہے نہ جامد مقلدین کی طرح نصوص قرآن و حدیث سے بے اعتنائی اور نہ توجیہات بعیدہ اور تاویلاتِ رکیکہ کی ترغیب ہے یہی طریقہ اجتہاد ہے۔

اس تفصیل کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم فقہ حنفی (جس کے ماننے والوں کی ہمارے ملک میں اکثریت ہے) اور دیگر فقہوں سے استفادے کے قائل نہیں۔ ہمارے نزدیک فقہاء کی یہ فقہی کاوشیں قابل صد احترام ہیں جن کا استخفاف مقصود نہیں۔ تاہم اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ فقہاء نے اپنے حالات اور عُرف کے مطابق اجتہاد کیا اور شرعی احکام مستنبط کئے۔ اب حالات کے تقاضے اور ان کی نوعیتیں مختلف ہیں، عرف بدل چکے ہیں اور نئی تہذیب و تمدن اور اس کی بوقلمونیت نے بہت سی نئی مشکلات اور پیچیدگیاں پیدا کر دی ہیں۔ ان حالات میں گزشتہ صدیوں کے فقہا کے اجتہادی احکام کو من و عن نافذ کرنے پر اصرار کوئی معقول طریقہ نہیں ہوگا۔ نہ اکثریت و اقلیت کا راگ الاپنا مناسب ہے۔ اصل چیز قرآن و حدیث کی برتری اور عوام کی سہولت ہے۔ اس نقطۂ نظر کے بعد چاہے بنیاد فقہ حنفی کو بنالیا جائے لیکن استفادہ دیگر فقہوں سے بھی کیا جائے اور

جو فقہی مسئلہ موجودہ زمانے کے مقتضیات سے زیادہ ہم آہنگ اور ارفق بالناس ہوا سے اپنا لیا جائے۔ قطع نظر اس سے کہ وہ مسئلہ فقہ حنفی کا ہو، یا فقہ شافعی کا، فقہ مالکی کا ہو یا فقہ حنبلی کا۔ اس طریقے سے اس تقلیدی جمود، حزبی تعصب اور گروہ بندی کی بھی حوصلہ شکنی ہو گی جس کو اسلامی نظام کے نفاذ کی راہ میں رکاوٹ باور کرایا جاتا ہے اور جس سے لادینی عناصر غلط فائدہ اٹھا کر اسلامی نظام کے نفاذ کو ٹالتے چلے آرہے ہیں اور اس طرح عصری مسائل کا حل بھی سہل تر ہو جائے گا۔

علاوہ ازیں اس دور میں انفرادی اجتہاد کی بجائے اجتماعی اجتہاد ہونا چاہیے۔ آج کل بدقسمتی سے ہر شخص مجتہد بنا ہوا ہے بالخصوص مغرب زدہ طبقہ اپنے نئے نئے اجتہادات کے ذریعے سے نت نئے شگوفے چھوڑ رہا ہے اور اسلامی معاشروں میں سخت انتشار پھیلا رہا ہے اور بقول اقبالؒ۔

ع سبر لٹیے رازدارِ دیں شدہ۔

والی بات ہو گئی ہے۔ بنا بریں اجتماعی اجتہاد ہی کے ذریعے سے عصری مسائل کا حل تلاش کیا جانا چاہیے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ عالم اسلام کے فاضل علماء کی ایک ایسی کمیٹی تشکیل دی جائے جو اپنے اسلامی کردار اور زہد و ورع میں بھی ممتاز اور اس لحاظ سے مسلم عوام میں قابلِ اعتبار گردانے جاتے ہوں اور وہ قرآنی علوم اور احادیثِ رسولؐ پر گہری نظر کے ساتھ ساتھ چاروں مذاہبِ فقہ کی کتابوں پر بھی دسترس رکھتے ہوں۔ وہ ہر فقہ کی دو دو اہم اور بنیادی کتابیں سامنے رکھیں۔ مثلاً فقہ حنفی سے المبسوط اور البدائع والصنائع۔ فقہ مالکی سے موطا امام مالکؒ اور المدونۃ الکبریٰ، فقہ شافعی سے کتاب الام اور شرح مہذب اور فقہ حنبلی سے المغنی لابن قدامہ اور کشاف القناع۔ اور فقہ ظاہری سے المحلیٰ لابن حزم اور فقہ الحدیث سے صحیح بخاری اور دوسری کتب صحاح ستہ۔ ان کتابوں میں مزید کمی بیشی

یا ردو بدل ممکن ہے۔ یہ ایک سرسری ساخاکہ ہے جس میں مزید رنگ و روغن بھرا جا سکتا ہے۔

ان متبحر علماء کی کمیٹی میں جدید علوم وفنون یعنی اقتصادیات و اجتماعیات، قانون و تجارت وغیرہ جملہ علوم عصریہ کے ایسے ماہرین بھی شامل کئے جائیں جو عقیدہ و عمل کے لحاظ سے سچے اور کھرے مسلمان ہوں، تعلیم جدید نے ان کی ایمانی بنیادوں کو متزلزل نہ کیا ہو بلکہ وہ عصری مسائل کا ادراک و شعور رکھنے کے ساتھ ان کے شرعی حل کا احساس وجذبہ اور دلی تڑپ بھی رکھتے ہوں تاکہ علمائے شریعت جدید عصری معاملات اور فنی (ٹیکنیکل) مسائل میں ان کی رائے اور تفصیلات پر اعتماد کرتے ہوئے ان سے فائدہ اٹھا سکیں اور جدید مسائل کی تہ تک پہنچنے میں علماء کو آسانی ہو۔

مذکورہ فقہی کاوشوں سے استفادہ کرتے ہوئے اور علم جدید سے بہرہ ور دیانت دار لوگوں کی رائے اور معلومات کو سامنے رکھ کر کھلے دل و دماغ سے اجتہادی مسائل کا حل اس اجتماعی طریقے سے نکالا جائے جس کا ذکر گزشتہ سطور میں کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم عصری مسائل کو شرعی احکام کے ساتھ تطبیق نہ دے سکیں اور ان کا مناسب حل تلاش نہ کر سکیں۔

سوال: اسلامی ریاست میں اجتہاد کو قانون کا مرتبہ کس طرح حاصل ہوگا۔

جواب: اجتہاد کے جس اجتماعی طریقے کا ہم نے ذکر کیا ہے، اس طرح طے شدہ اجتہادی مسئلے کو بآسانی قانون کا مرتبہ دیا جا سکتا ہے۔ اسلامی ریاستیں صرف یہ کریں کہ مذکورہ کمیٹی کی تشکیل کریں۔ اس طرح کے لئے ہمہ وقتی علماء اور ماہرین مہیا کریں، ان کی کفالت کا معقول انتظام کریں تاکہ وہ پوری یکسوئی اور فراغت کے ساتھ اس اہم کام میں مشغول رہیں۔ اس کے لئے وسیع لائبریری کا انتظام کیا جائے۔

بعض لوگ پارلیمنٹ کو یہ حق دینا چاہتے ہیں، پچھلے دنوں علامہ اقبالؒ کے حوالے سے اس تجویز کو بڑا اچھالا گیا تھا کہ اجتہاد کا حق پارلیمنٹ کو حاصل ہونا چاہیئے لیکن یہ ایک بالکل فضول تجویز ہے۔ جس کو پرکاہ کے برابر بھی وقعت نہیں دینی چاہیے۔

پروفیسر محمد طاہر القادری صاحب، لاء کالج، لاہور

س (۱) اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل کیا ہے؟

ج: اسلام میں قرآن و سنّت کو مستقل، دائمی، غیر مشروط اور غیر متبدل ماخذِ قانون کی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے ہر دور میں جب بھی کسی سطح پر قانون سازی کا عمل وجود میں آئے گا تو وہ بہر صورت قرآن و سنّت کے تابع ہو گا۔ اس بنیادی اصول کو طے کر کے اب ہم قانون سازی کے دائرہ عمل کا اجمالی خاکہ عرض کرتے ہیں۔

اسلام میں قانون سازی دو طرح کی ہو سکتی ہے۔

۱۔ تشکیلی قانون سازی Formulative Legislation

۲۔ تشریحی قانون سازی Interpretive Legislation.

اسلامی ریاست میں قانون سازی کا سارا عمل "اصولِ اجماع" کے تحت ہو گا۔

تشکیلی قانون سازی

۱۔ تشکیل آئین و دستور Formulation of Constitutions of Statutes

تحریری ہو یا غیر تحریری، ہر ریاست کے اپنے اپنے سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور علاقائی حالات کے تناظر میں آئین تیار کرنا، قانون سازی کا پہلا کام ہے۔

۲ - تشکیل قوانین (تجربیات) **Rules of Implementation**

اس سے مراد ایسے قوانین تیار کرنا ہے جو احکام وحدود شریعت کے نفاذ، اور اقدارِ اسلامی کے صحیح فروغ کے لئے ممد ہوں - ان کا تعلق زیادہ تر ضابطہ جاتی قوانین سے ہے -

۳ - تشکیلِ جزئیات **Formulation of Detailed Rules of Law**

بعض ان احکام شریعت کی تفصیلات و جزئیات طے کرنا جن میں حسب تقاضائے حالات اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے - ان کا تعلق تعزیرات، معاملات، معاہدات، مالیات اور تجارت وغیرہ سے ہے ان کی نوعیت کی ہوتی ہے -

۴ - اجماع و تنسیخ اجماع **Consensus or Abrogation of Consensus**

قانون سازی کے ذریعے کسی بھی اسلامی ریاست میں کسی فقہی اور قانونی مسئلے پر اجماع کا انعقاد ہو سکتا ہے - اسی طرح کوئی ایسا "مقامی اجماع" آیندہ کسی دور میں مطلوبہ شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے منسوخ بھی کیا جا سکتا ہے -

(اجماعِ صحابہ اور امت کا اجماعِ قطعی اس سے مستثنیٰ ہیں)

مذکورہ بالا چاروں صورتیں نئی یعنی تشکیلی قانون سازی کی ہیں -

تشریحی یا تعبیری قانون سازی

۱ - ترجیحات **Legal Preferences**

ا - ایک فقہی قول یا رائے کو دوسرے قول یا رائے پر ترجیح دینا -

ب - احکام شریعت کے نفاذ کی ترتیب میں ایک کو دوسرے پر تنفیذی ترجیح دینا -

۲۔ تلفیقات Legal Adoptions From Other Schools

ایک فقہی مذہب کی پیروی کے باوجود بعض ناگزیر مسائل کے حل کے لئے بعض شرائط کے ساتھ کسی دوسرے فقہی مذہب کی تحقیق کو اپنانا۔

۳۔ تعبیرات New Legal Interpretations

"اجتہادِ بیانی" کے اصول کے تحت بعض نصوصِ قرآن و سنّت کی ایسی نئی تعبیر کرنا جو جدید تقاضوں اور ضرورتوں کو بھی پورا کرلے اور قرآن و سُنّت کی اساسی تعلیمات سے بھی متصادم نہ ہو۔

۴۔ تبدّلات Shiftive Scale of Values

شریعت کے اوامر و نواہی اور جواز و عدمِ جواز کے دائروں کے اندر ہوتے ہوئے حسبِ ضرورت بعض احکام کے مدارج میں تبدّل کرنا۔ یہ کام بھی استصلاحی غرض سے ہوسکتا ہے۔

مثلاً کسی فعلِ مکروہ کو عملاً ممنوع قرار دینا۔ یا کسی فعلِ مستحب اور فعلِ مسنونہ کو عملاً و نفاذاً واجب کی طرح تصوّر کرنا۔

یہ قانون سازی درج ذیل فقہی اور شرعی تصوّرات پر مبنی ہوگی۔

۱۔ اجماع،
۲۔ اجتہادِ بیانی
۳۔ اجتہادِ قیاسی،
۴۔ استحسان،
۵۔ استصلاح (مصالح مرسلہ)،
۶۔ استدلال،
۷۔ استصحاب
۸۔ ضرورتِ شرعی،
۹۔ اضطرار
۱۰۔ عرف و عادہ
۱۱۔ نظائرِ شرعیہ
۱۲۔ قضاءِ حکام

۱۳۔ اقوال فقہاء ۱۴۔ تغیر زمان سے تغیر احکام کا اصول وغیرہ۔

س ۲: اس دائرہ عمل میں اجتہاد کو کیا مقام حاصل ہے؟

ج۔ قانون سازی کے تمام عمل میں اجتہاد کو مرکزی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ کیونکہ قانون اسلامی کی بالعموم دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ حیثیت اصلیہ Actual Spirit

۲۔ حیثیت کذائیہ Structural From

قوانین شریعت کی حیثیت اصلیہ انسانی زندگی کے تحرک اور ارتقاء کی ضمانت مہیا کرتی ہے جبکہ حیثیت کذائیہ کا مقصد ان میں نظم وضبط اور انقیاد پیدا کرنا ہے۔ جب تقاضے اور موثرات بدل جائیں اور ان کے باعث انسانی زندگی کے احوال میں بھی تغیر رونما ہو جائے تو قانون کی اصل غایت اور روح کو برقرار رکھنے بلکہ اس کی افادیت اور اثر انگیزی کو بحال رکھنے کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کی حیثیت کذائی کا از سر نو جائزہ لیا جانا چاہیئے تاکہ قانون کے نظم و نسق کا پہلو زندگی کے تحرک و ارتقاء کے پہلو سے متصادم نہ ہونے پائے کیونکہ ان کے باہمی تضاد اور تناقض سے نہ صرف انسانی زندگی کا تحرک، جمود میں بدل جاتا ہے بلکہ ضبط و انقیاد کا حصول بھی ناممکن ہو جاتا ہے۔ کسی فریضے کی ادائیگی قانون سازی کے عمل میں اجتہاد کے ذریعے ہوتی ہے۔

اسی سے قوانین شریعت کو ہر دور کے بدلتے ہوئے حالات میں موثر نفاذ کی ضمانت ملتی ہے۔ اسی سے وہ فی الواقع نتیجہ خیز بنتے ہیں اور اسی سے ان کی ابدیت و آفاقیت قائم رہتی ہے۔

س (۳) اجتہاد کی جامع ومانع تعریف آپ کی تحقیق کے مطابق کیا ہوگی۔

ج: قرآن، سنت اور اجماع کی روشنی میں مقررہ شرائط کے مطابق استنباط واستخراج کے

طریقے پر شرعی احکام اور قوانین کی تشکیل، تجدید، تعبیر، تفصیل، توسیع اور تنفیذ کے لئے ماہرانہ علمی کاوش کو اجتہاد کہتے ہیں۔

س (۴) قیاس و استنباط کے علاوہ کیا قرآن و سُنّت کے احکام کی تعبیر بھی اجتہاد کہلائے گا نیز قانون کی حیثیت سے قرآن و سُنّت کا تعلق کیا ہے ؟

ج : میرے نزدیک قیاس و استنباط کے علاوہ، قرآن و سنّت کے احکام کی تعبیر اگر خود قرآن و سنّت ہی کی دیگر نصوص پر مشتمل نہ ہو، تو بذاتِ خود اجتہاد کہلائے گی کیونکہ تعبیر فی الحقیقت کسی حکم کے مفہوم کے تعین کا نام ہے۔ اسی کو "تفسیر" بھی کہتے ہیں۔ اگر کسی قرآنی حکم کے مفہوم کا تعین اور تشخص یعنی اس کی تعبیر و تفسیر خود قرآن ہی سے میسر آجائے تو یہ بھی فی نفسہٖ نصِ قرآنی ہو گی۔ جیسا کہ "تفسیر القرآن بالقرآن" کا انداز ہوتا ہے۔ یہی حال "تفسیر بالسنۃ" کے انداز کا ہے۔

ہاں جب قرآن و سُنّت کے کسی حکم کی تعبیر خود قرآن و سُنّت سے میسر نہ آئے، بلکہ علماء، علومِ شریعت کی روح اور احوالِ واقعی کی حقیقت سے باخبر ہو کر اسے متعین کریں اور اس کے اطلاق و انطباق کا تشخص کریں تو یہ کام فی نفسہٖ اجتہاد ہے۔

اجتہاد کی تین اقسام ہوتی ہیں۔

۱۔ اجتہادِ قیاسی ـــ جسے قیاسِ شرعی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۲۔ اجتہادِ استصلاحی ـــ جو اجتہاد مصالح پر مبنی ہو مثلاً استحسان و استصلاح وغیرہ۔

۳۔ اجتہادِ بیانی ـــ جدید علمی اور فکری ضرورتوں کی تکمیل کے لئے کتاب و سنّت کی نصوص کی قواعد کے مطابق تعبیرِ نو کا نام "اجتہادِ بیانی" ہے۔ یہ تعبیر کبھی عبارۃ النص سے، کبھی اشارۃ النص سے، کبھی دلالۃ النص سے اور کبھی اقتضاء النص سے متعین ہوتی ہے۔

• حقیقت یہ ہے کہ کتاب وسنت کی تعبیر کو اجتہاد قرار دینا یا نہ دینا، جیسا کہ بعض علماء و فقہاء نے اس امر پہ اختلاف کیا ہے، محض نزاع لفظی ہے کیونکہ تعبیر نصوص کے جواز اور ضرورت کے سب قائل ہیں۔ اب اس عمل کو اجتہاد کا نام دیا جائے یا کسی اور شے کا۔ اس کی رُوح اور افادیت بہرصورت قائم رہتی ہے۔ اور یہی اصل مدعائے اجتہاد ہے۔

ب۔ ماخذ قانون کی حیثیت سے قرآن وسُنّت کا باہمی تعلق؛ جس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اسلام میں شارع اور شارح۔

Law Making Authority

اور

Law Interpreting Authority

کی دونوں حیثیتیں حاصل ہیں۔ اسی طرح سُنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی بلاشبہ دونوں اہمیتوں کی حامل ہے۔ بنابریں سنت، انہی دو جہتوں سے بطور ماخذ قانون قرآن کے ساتھ متعلق ہے۔

تشریعی جہت اور تشریحی جہت

۱۔ تشریعی جہت کے اعتبار سے، جن معاملات میں قرآن صراحت سے کوئی حکم صادر نہیں کرتا، ان میں سُنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم خود اساسی قانون سازی کرتی ہے۔ مثلاً کفارہ صوم وغیرہ۔

۲۔ تشریحی جہت کے اعتبار سے سنت کا تعلق قرآن کے ساتھ درج ذیل نوعیتوں کا ہے۔

i۔ تخصیص العام Specification of General (i) مثلاً آیۃ الجلد کی بیان کردہ حد زنا میں الزانی اور الزانیہ کے مفہوم کی تخصیص۔ (ii) قرآن کے حکم وصیت پر ۱/۳ حصہ جائیداد کی حد کی تخصیص۔ (ii) تقیید المطلق Qualification of Absolute (حد سرقہ کے لئے نصاب سرقہ کی قید) وغیرہ

iii - بیان المجمل Explanation of Implicit (مفہوم صلوٰۃ، تعداد رکعات، تعیین اوقات کا بیان) وغیرہ۔

iv. استثنیٰ Exemption (i) حرمت میتۃ میں مچھلی اور ٹڈی کا استثنیٰ

(ii) غسلِ رجلین کے حکم میں "مسح علی الخفین" کا استثنیٰ۔

v - الزیادۃ Addition (i) حدِ زنا کے ساتھ ایک سال قید یا جلا وطنی تغریب عام کا اضافہ)

(ii) جمع بین الاختین کے حکم پر پھوپھی او بھتیجی اور خالہ اور بھانجی کے جمع کی ممانعت۔

بعض علماء نے "نسخ القرآن بالسنۃ" کو جائز رکھا ہے اور اسے بھی سُنّت کے تشریعی دائرہِ عمل میں شمار کیا ہے۔ میرے نزدیک یہ تصوّر درست نہیں۔ قرآن کی آیت صرف قرآن ہی سے منسوخ ہو سکتی ہے۔ سُنّت سے نہیں۔

س (۵) کیا آپ مولانا شاہ ولی اللہ اور بعض دوسرے اکابر اسلاف کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں کوئی اجتہاد ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف نہیں ہونا چاہیے اس رائے کی نفی یا اثبات کی صورت میں اپنے موقف کے حق میں کیا دلائل پیش فرمائیں گے؟

ج : میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اور بعض دوسرے اکابر اہلِ علم کی رائے سے اس حد تک اتفاق کرتا ہوں کہ اب ائمہ اربعہ کی رائے کیخلاف کوئی ایسا اجتہاد نہیں ہونا چاہیے جس کی بنیاد پر کسی نئے فقہی مذہب کے معرض وجود میں آنے کے امکانات ہوں۔ کیونکہ ایسے نئے اجتہادات سے امتِ مسلمہ میں فکری تفرقہ و انتشار کی نئی راہیں کھلیں گی۔ لہٰذا مسلمانوں کی علمی و فکری سلامتی اسی میں ہے کہ وہ ائمہ اربعہ میں سے ہی کسی کے اجتہاد کی پیروی کرتے ہوئے پہلے سے موجود فقہی مذاہب میں سے کسی کے ساتھ اصولی طور پر منسلک رہیں۔ تاکہ عصرِ حاضر کے اہلِ علم کی فقہی تحقیق اور قانونی اجتہاد بجائے "آزادانہ

راستے زنی" کے ایک ضابطے اور اصول کا پابند رہے۔ جدید اجتہادی تحقیقات کی راہ میں یہ مسلکِ اعتدال ہی علماء کے نتائجِ فکر کی صحت و سلامتی کا ضامن ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک اسی تصور کا نام "تقلید" ہے۔ تقلیدِ ائمہ اربعہ کے وضع کردہ اصولوں کی پیروی میں تقاضائے وقت کے تحت نئے اجتہادات کا دروازہ بند کرنے کا نام نہیں ہے تو فکری جمود اور تعطل ہوگا جو نتیجۃً امتِ مسلمہ کی علمی موت کا باعث بھی ہو سکتا ہے۔

اس ضمن میں درج ذیل وضاحتی نکات کا ذہن نشین ہونا ضروری ہے۔

۱۔ ائمہ اربعہ کے اجتہادات دو اقسام پر مشتمل ہیں۔

i۔ اساسی اجتہادات

ii۔ ذیلی اجتہادات

- اساسی اجتہاد سے میری مراد ایسا اجتہاد ہے جس نے فقہی تحقیق کا بنیادی ضابطہ تشکیل دیا مثلاً شریعت کے مصادر و ماخذ کا تعین ان کی ترتیب اور ایک دوسرے پر ترجیح کے اصول، ان کی تصریحات و تفصیلات، آیاتِ قرآنی کی فقہی توضیحات کے اصول و اسلوب، قرآن مجید اور احادیث و آثار سے استنباطِ احکام کے طریقے، احادیث و روایات کے ردو قبول کے معیارات، تبدلِ احکام کی شرائط و ضوابط وغیرہ۔ علیٰ ہذہ القیاس ــــ ایسے بنیادی اجتہادات جن سے ہر فقہی مذہب کا وجود اور ان کا تشخص عبارت ہے، اساسی نوعیت کے ہیں۔
- وہ اجتہادات جن کا تعلق اساسی اصولوں کے تفصیلی اطلاق کے ساتھ ہے جو اجتہادی طریق کار میں تخریجِ مناط، تنقیحِ مناط اور تحقیقِ مناط وغیرہ کی تفصیلات و جزئیات سے بحث کرتے ہیں اور مخصوص احوالِ زمانہ اور تقاضائے حالات میں انطباقی حیثیت رکھتے ہیں، جن کا تعلق خاص طور پر ان ادوار کی حکمتوں اور مصلحتوں سے تھا، جو اصولوں کی تشکیل کے بجائے اخذِ نتائج سے متعلق ہیں یا صرف تعبیر و تشریح اور استنباط و استخراج سے، ایسے اجتہادات ذیلی نوعیت کے ہیں۔

۲۔ مذکورہ بالا مفہوم کے مطابق ائمہ اربعہ کے اساسی اجتہاد کی پیروی کرتے ہوئے ذیلی

اجتہادات میں اگر کوئی اختلاف ناگزیر ہو، تو میرے خیال کے مطابق اس کے روا رکھنے میں کوئی حرج نہیں۔

۳۔ جو اجتہادی مسائل خاص طور پر ائمہ اربعہ کے زمانے کے رسم و رواج پر مبنی تھے اور ان اجتہادات کی علت اس دور کے مخصوص تقاضے حکمتیں اور مصلحتیں تھیں، تو عصر حاضر کے بدلے ہوئے حالات میں ان مخصوص اجتہادات سے اختلاف میرے نزدیک فی الحقیقت سرے سے اختلاف ہی نہیں ہے۔ اگر نئی شرعی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے ائمہ اربعہ ہی کے وضع کردہ اسلوبِ اجتہاد کے مطابق نیا اجتہاد کیا جائے جو ان سے ظاہراً مختلف ہو۔ تو حقیقتہً یہ ان کے مخالف نہیں بلکہ ان کے مطابق و موافق ہوگا۔ اور نہ ہی ایسا اجتہاد روحِ تقلید کے منافی تصور ہوگا۔

۴۔ جو مسائل ائمہ اربعہ کے دور میں موجود نہ تھے یا اس زمانے میں ان کا ادراک بوجوہ ممکن نہ تھا۔ مثلاً عصرِ حاضر کے کئی سیاسی، قانونی، اقتصادی معاشی، معاشرتی آئینی اور بین الاقوامی معاملات جو خالصتاً اس دور کی پیچیدگیوں کی پیداوار ہیں اس لئے انہوں نے ان پر کوئی اجتہاد نہ کیا، اور اگر ان کے مماثل بعض مسائل میں اجتہاد کیا بھی ہو، تو وہ مسائل بھی [illegible] معاملات سے مختلف تھے۔ لہٰذا ایسے مسائل میں اجتہاد تو ہرگز ممنوع نہیں ہوسکتا۔ اور نہ ہی اسے ائمہ اربعہ سے اختلاف تصور کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرتے ہوئے اصولِ تلفیق کے تحت دوسرے امام کا اجتہاد بھی، حسبِ ضرورت اپنایا جانا چاہیے۔ عصرِ حاضر کی فقہی زندگی میں اس اصول کے اطلاق سے احکامِ شریعت کے نفاذ اور اجتماعی زندگی میں وحدت کے فروغ کے لیے راہ بخوبی ہموار ہوسکتی ہے۔ اس کی کئی مثالیں ائمہ مجتہدین کی

تخصصات میں ملتی ہیں۔ یہ وسعتِ نظر خود تصورِ تقلید میں ہی مضمر ہے۔ اسے بھی اپنے فقہی مذہب کے اجتہاد کے خلاف تصور نہیں کرنا چاہیے۔ امام شافعیؒ اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے اسی امر کی تصریح کی ہے۔

جہاں تک ائمہ اربعہ کے اساسی اجتہاد کے تابع حسبِ ضرورت ذیلی اجتہادات کے جواز کے دلائل کا تعلق ہے۔ وہ کثرت کے ساتھ دیئے جا سکتے ہیں لیکن ہم یہاں صرف ایک ہی دلیل پر اکتفا کرتے ہیں۔

• ــــ تمام تر غیر منصوص مسائل اور معاملات میں تمام ائمہ نے بالاتفاق اجتہاد کی ضرورت اور اس کے جواز کو تسلیم کیا ہے جس کی بنیاد خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ احکام ہیں جو آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو ارشاد فرمائے علاوہ بریں حضور علیہ السلام صحابہ کرام اور تابعین عظام کا اپنا عمل بھی اسی امر کو بطورِ مسلمہ اسلوب علم کے واضح کرتا ہے، اور ائمہ فقہ نے بھی خود اسی حکم کے تحت اجتہاد کیا ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا صورتوں میں ہر دور کے علماء مجتہدین کے لئے ضروری ہے کہ وہ بھی سنتِ اجتہاد کو اسی طریق پر زندہ رکھیں جس طریق پر چلنے سے اجتہاد علمِ فقہ کی تو تشکیل دے سکے مطلق رائے کو نہیں۔

علاوہ بریں ائمہ اربعہ اور بالخصوص امام اعظم ابوحنیفہؒ نے ہماری اوپر بیان کردہ صورتوں کے مطابق نیا اجتہاد کرنے سے خود بھی منع نہیں فرمایا۔ بلکہ اس طریق کو اپنا طریقِ علم قرار دیا ہے۔

ملاحظہ ہو: الانتقاء از ابن عبدالبرؒ ص ۱۴۳ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ۔ الملل والنحل از شہرستانیؒ برحاشیہ ابن حزمؒ۔ جلد ۲ ص ۳۹۔

س (۶) فقہ اسلامی میں جمود کا اصل سبب کیا ہے؟۔

ج: سب سے پہلے یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مذکورہ سوال خود اصلاح طلب ہے۔

اسلامی قانون میں فی نفسہ کوئی جمود نہیں اور نہ ہی اس میں جمود و تعطل کی گنجائش ہے بلکہ وہ سراسر تحرک اور ارتقاء سے عبارت ہے۔ سوال یوں ہونا چاہئے تھا اور غالباً یہی منشاء سوال ہے کہ ایک عرصے سے اسلامی قانون پر جمود کی جو کیفیت طاری ہے اس کا اصلی سبب کیا ہے؟

اس کے جواب میں یہ عرض کروں گا کہ میرے خیال میں اس کے تین سبب ہیں۔

۱۔ ہمارا قدامت پرست مذہبی ذہن۔

۲۔ ہمارا تجدد پسند جدید ذہن۔

۳۔ نام نہاد مسلم حکومتیں۔

۱۔ ہمارے قدامت پرست مذہبی ذہن نے (الا ماشاء اللہ) تصور تقلید کو فی الواقع فکری تعطل میں بدل دیا ہے۔ اور اجتہاد کو عملاً شجرِ ممنوعہ بنا دیا ہے۔ اس لئے جو فقہی کام آج سے کئی سو سال پہلے کی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے ہوا تھا، اسے تمام تفصیلات و جزئیات سمیت ہر اعتبار سے آج کے دور کے لئے بھی من وعن کافی ووافی سمجھ لیا گیا ہے۔ عام مذہبی طبقہ اسے عملاً اور واقعتہً قرآن وسنت کی طرح ہمیشہ کے لئے حتمی و قطعی سمجھتا ہے اور اس سے جزوی اختلاف یا اس میں اجتہادِ نو کو فعل حرام تصور کرتا ہے۔ اس نے قرآن وسنت اور اجتہادی آراء و علوم کے درمیان امتیاز کو یکسر نظرانداز کر دیا ہے۔ اس لئے کتب فقہ، وحی کا بدل تصور ہونے لگی ہیں۔ اور ان کی موجودگی میں نئے فقہی اجتہاد کو سراسر اسلام کے خلاف سازش تصور کیا جاتا ہے۔ ان خیالات نے بالعموم علماء کرام کو جدید تعلیم کی ضرورت کے احساس سے بھی بے نیاز کر لیا ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عصری علوم وفنون کو پڑھنا دنیا داری ہے اور دینداری صرف قدیم طرز کے دینی مدارس میں اُس علم کی تحصیل سے

عبارت ہے۔ جو آج سے کئی سو سال پہلے کی علمی ضروریات کی تکمیل کے لئے مرتب کردہ نصاب تدریس پر مشتمل ہے۔ لہٰذا محض معقولات و منقولات کے مذکورہ بالا عام متداول درسی علوم کی تحصیل کیساتھ جدید تعلیم سے آراستہ نہ ہونے کی بنا پر وہ اس وقت کے جدید اور متنوع مسائل کی حقیقت اور اہمیت سے کما حقہٗ شناسا نہیں ہو پاتے، جس کے نتیجے میں ان کی علمی قابلیت، عصری پیچیدگیوں کے حل کے لئے عملاً اپنی افادیت کھو بیٹھتی ہے۔ بنا بریں اسلامی فکر ارتقاء کی مطلوبہ منزل کی طرف نہیں بڑھ سکتا اور نہ صرف اسلامی قانون بلکہ دیگر فنون بھی تدریجاً جمود کا شکار ہوتے چلے جا رہے ہیں۔

۲۔ ہمارا تجدد پسند جدید ذہن علماء کے مذکورہ بالا غیر روئیے کے ردِ عمل کے طور پر جدید مسائل کے لئے "اجتہاد" کرنا چاہتا ہے۔ مگر اس کی حقیقت سوائے "آزادانہ رائے زنی" کے اور کچھ نہیں۔ نہ وہ اجتہاد کی علمی و عملی شرائط کو پورا کرتا ہے اور نہ انہیں پورا کرنے کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے۔ قرآن و سنّت کے علوم اور فقہی و شرعی اجتہاد کی ضروری علمی، عملی، تحقیقی، لسانی اور مطالعاتی ضروریات سے بے خبر رہ کر بھی اپنی ذاتی رائے کو اجتہاد کے نام پر مسلط کرنا چاہتا ہے۔ اس سے سوائے فکری التباس اور نظریاتی الحاد کے کچھ میسر نہیں آسکتا۔ چونکہ ایسا "نام نہاد" اجتہاد عامۃ المسلمین کے نزدیک مسلمانوں کے لئے قابل قبول نہیں۔ لہٰذا اسلامی قانون جدّت و قدامت کی اس کشمکش کے باعث جمود و تعطّل کا شکار ہوتا چلا جا رہا ہے۔ جس طرح علماء کا طبقہ بالعموم جدید تعلیم کی اہمیت کا اندازہ نہیں کر رہا اسی طرح جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی بالعموم دینی علوم کی تحصیل کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ جدید و قدیم علوم کے حامل طبقات کے درمیان موجود اس ذہنی بُعد اور طبعی اختلاف نے امّت مسلمہ

کو انتہائی مشکل میں ڈال دیا ہے۔ یہی امر ہر سطح پر دینی فکر اور اس پر تحقیق کے میدان میں جمود کا باعث ہے۔

۳۔ تیسری وجہ ہماری نام نہاد اسلامی حکومتیں" اور ان کے اہلکار ہیں جو اپنے اپنے مخصوص مفادات اور غلامانہ ذہنیت کے باعث اس بُعد اور فاصلے کو ختم کرنے کے لئے تعلیمی دنیا میں کوئی مؤثر انقلابی قدم نہیں اٹھاتے۔ اور اگر جدت و قدامت کے موجودہ تضاد کے ہوتے ہوئے بھی اسلامی قانون پر طاری جمود کو توڑنے کی کوئی انقلابی اور اجتہادی صورت ہو سکتی ہے تو اس کی راہ میں سیاسی خود غرضیاں حائل ہو جاتی ہیں۔ اگر معاشرہ کسی سطح پر بھی اس نوعیت کے جمود اور تعطل کا شکار ہو جائے تو اس کا خاتمہ موثر انداز سے صرف حکمرانوں کی حکیمانہ، مخلصانہ، اور اجتہادی انقلابی کاروائی سے ہی ممکن ہوتا ہے، کسی محکوم طبقے کی نجی کاوشوں سے نہیں۔ اس لئے یہ ذمہ داری بھی زیادہ تر حیثیتِ حاکمہ کی ہوتی ہے۔

س (۷) کیا آپ کے نزدیک ائمہ اربعہ کے اصول و اجتہاد میں بھی تغیر و تبدّل کیا جا سکتا ہے؟

ج: مختلف فقہی مذاہب کے وجود میں آجانے کے بعد امت مسلمہ کا ائمہ اربعہ کے اصول اجتہاد پر قولی اور فعلی اجماع واقع ہو چکا ہے۔ اس میں تغیر و تبدّل عملاً اجماعِ امت کے خلاف اقدام ہوگا اور اس سے نئے فقہی مکاتب کے وجود میں آنے کے امکانات پیدا ہونگے۔ جو بلا شک و شبہ امت میں فکری انتشار کو جنم دیں گے۔ بنا بریں ایسا تغیر و تبدّل دینی حکمت و مصلحت کے منافی ہے۔ ہاں اگر کسی وقت اُمت مسلمہ کو ایسے علمی اور فقہی مسائل درپیش ہوں۔ جن کا حل کسی طور پر بھی ائمہ اربعہ کے اصولِ اجتہاد کے مطابق نہ ہو سکتا ہو اور پوری امت کے علماء مجتہدین اس امر پر اتفاق کرتے ہوئے کسی اصول میں تغیر و تبدل تجویز کریں۔ اور یہ فیصلہ بھی صریحاً اجماع امت کے درجے کو پہنچ جائے

تو ایسا کرنے میں از روئے شریعت کوئی ہرج نہ ہو گا۔ کیونکہ شرعاً اجماع صحابہ کے علاوہ کوئی ایک اجماع بعد کے دور کے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ "نسخ اجماع" کی شرائط پوری کرتا ہو۔

لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ نہ تو ائمہ اربعہ کے اصولِ اجتہاد پر پائے جانے والے اجماع کو منسوخ کرنے کے لئے اس قدر" قوی اجماعِ امت" آسانی سے واقع ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ان کے اصول اجتہاد خود ہی اتنی وسعت، جامعیت اور ہمہ گیریت کے حامل ہیں کہ ان میں کسی تغیر و تبدل کی چنداں ضرورت نہیں۔ جب ان ہی اصولوں کے تحت اجتہادات میں اختلاف کی گنجائش ہے تو پھر اصولِ اجتہاد کو بدلنے کا کیا جواز باقی رہتا ہے۔

س (۸) ایک مجتہد میں کیا ضروری اوصاف ہونے چاہئیں؟

ج: ایک مجتہد میں درج ذیل اوصاف ہونے چاہئیں۔

۱۔ ایمان اور صحتِ اعتقاد و عمل۔

۲۔ عدالت، تقویٰ اور پرہیزگاری۔

۳۔ قرآنی علوم اور انکے لوازمات کا ضروری علم۔

۴۔ احادیث، فنِ اصول حدیث اور متعلقہ لوازمات کا ضروری علم۔

۵۔ فقہ، فنِ اصولِ فقہ اور متعلقہ لوازمات کا ضروری علم۔

۶۔ عربی زبان و ادب سے صحیح واقفیت۔

۷۔ احکام شریعت کے مقاصد، اسرار و رموز اور حِکَم و مصالح پر گہری نظر۔

۸۔ استنباطِ احکام، تعبیرِ نصوص اور اجتہادی و قیاسی ضوابط کی کامل معرفت و قدرت۔

۹۔ جدید پیش آمدہ مسائل کا صحیح فہم۔

س (۹) اجتہاد کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

ج : اجتہاد بنیادی طور پر تین قسم کا ہوتا ہے :

۱۔ اجتہادِ بیانی۔

۲۔ اجتہادِ قیاسی۔

۳۔ اجتہادِ استصلاحی۔

ان میں سے ہر اجتہاد اپنی نوع کے مخصوص ضابطوں کے مطابق ہونا چاہیئے۔ مثلاً :

(۱) اجتہاد بیانی کے لئے جس کا تعلق تعبیرِ نصوص سے ہے۔ طریقۂ اجتہاد یہ ہو کہ تعبیرِ احکام کے معاملے میں خاص و عام، مطلق و مقید، حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ، مشترک و مؤول، ظاہر و خفی، نص و مشکل، مفسّر و مجمل اور محکم و متشابہ وغیرہ کی رعایت ملحوظ رکھی جائے۔ استنباطِ احکام کے لئے عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص وغیرہ کی رعایت پیشِ نظر رہے۔ اور قرآن و سنّت کی تفسیر و تشریح کے دیگر فنی اصول سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد کیا جائے۔

(۲) اجتہاد قیاسی کے لئے جو قیاسِ شرعی سے عبارت ہے، اصل، فرع، حکم اور علت کو متعیّن کیا جائے۔

تعیّنِ علت اور اطلاقِ حکم کے لئے :

تخریجِ مناط، تنقیحِ مناط اور تحقیقِ مناط کا ضابطہ اپنایا جائے۔

مزید براں تاثیرِ حکم اور نوعیتِ اجتہاد کے تشخّص کے لئے، علّت ملائمہ، علّتِ غریبہ، مُنضبط اور علّتِ مرسلہ میں امتیاز کیا جائے۔

اور علّتِ و حکم میں اتحاد کی صورت میں۔

اتحاد فی النوع یا اتحاد فی الجنس وغیرہ جیسے اصولوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اجتہاد کیا جائے۔

۲- اجتہادِ استصلاحی کے لئے، جو مصلحت وضرورت سے عبارت ہے استحسان، مصالح مرسلہ، استصحاب، استدلال، عرف وعادت، ضرورت، اضطرار اور تغیرِ زمان وغیرہ کے مسلمہ فقہی اصولوں اور ضابطوں کو ملحوظ رکھ کر اجتہاد کیا جائے۔ اگر مذکورہ بالا شرائط اور قواعد کے مطابق اجتہاد کیا جائے۔ تو وہ اجتہاد صحیح ہے ورنہ مجرد رائے۔

س (۱۰) اسلامی ریاست میں اجتہاد کو قانون کا مرتبہ کس طرح حاصل ہوگا؟

ج: اس سلسلے میں میرے غور وخوض اور فکر وتامل کا نتیجہ یہ ہے کہ عصرِ حاضر میں اسلامی ریاست کے لئے "اجتماعی اجتہاد" یعنی اجتہاد الجماعۃ ہی قانون کی حیثیت سے قابلِ قبول ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اُمتِ مسلمہ میں موجود گروہی، مسلکی اور طبقاتی تقسیم کے باعث واقعۃً "اجتہاد الفرد" یعنی انفرادی اجتہاد آج ریاستی سطح پر مؤثر کردار ادا نہیں کر سکتا۔ اجتماعی زندگی میں حالات ومسائل کے تنوعات اور پیچیدگیاں بھی اسی امر کا تقاضا کرتی ہیں۔ اس اجتہاد کو "ریاستی اجماع" کا درجہ حاصل ہوگا۔ اس کا طریقہ یہ ہونا چاہیئے۔ ہر اسلامی ریاست اپنے اپنے مخصوص حالات ومقتضیات کے مطابق جداگانہ طور پر اجتہاد کی اجماعی صورت، اپنائے۔

ہر ریاست ایک ایسا قومی ادارہ تشکیل کرے جو دو ایوانوں پر مشتمل ہو۔ ان میں سے ایک شورائے عام اور دوسرا شورائے خاص کہلائے گا۔ "شورائے خاص" صرف اکابر علماء وفقہاء اور مختلف عصری علوم وفنون اور معاملات کے ماہرین ومتخصصین پر مشتمل ہو۔ ان میں سے بعض تناسبِ آبادی کے اعتبار سے منتخب کئے جائیں اور بعض معینہ کوٹے کے مطابق نامزد۔

جبکہ "شورائے عام" پورے ملک سے منتخب نمائندوں پر مشتمل ہو۔ ان نمائندوں کے

انتخاب کے لئے بھی کم از کم معیار تعلیم اور معیارِ اخلاق مقرر ہوتا کہ وہ قومی نمائندے سے
اہلِ عدالت اور اہلِ رائے ہونے کی شرائط پوری کر سکیں۔

یہ دونوں ایوان باہمی مشاورت سے آئین و قوانینِ ریاست کی تشکیل و توضیح
کے لئے اجتہاد کریں۔

ان کا یہ "اجتماعی اجتہاد" بہرصورت:

(i) قرآن و سنّت کا پابند ہو اور اجماعِ ماسبق کی روشنی میں واقع ہو۔

(ii) ملک میں رہنے والے مسلمانوں کے اکثریتی فقہی مذہب کے بنیادی ڈھانچے کے مطابق
ہو، مگر حسبِ ضرورت دوسرے فقہی مذاہب کو بھی جگہ دی جا سکے۔

(iii) اگر یہ دو ایوانی مقننہ یا مجلسِ شوریٰ ضرورت محسوس کرے تو اہلِ علم و فکر کی کسی اور
دقیع مجلس مثلاً:

Islamic Idealogy Concil یا دیگر ماہرین (TECNOCRATES) وغیرہ
سے علمی اور فنّی مشورہ طلب کر سکے۔

مذکورہ بالا طریقے پر اہلِ علم و فکر کی بھرپور مشاورت کے نتیجے میں جو "اجتماعی اجتہاد"
وجود میں آئے گا اسی کو اسلامی ریاست میں قانون کا درجہ حاصل ہوگا۔ اور یہی مجلسِ شوریٰ
اسلامی ریاست کی پارلیمنٹ PARLIAMENT یا نیشنل اسمبلی اور سینیٹ
وغیرہ کہلائے گی۔

میری تحقیق کے مطابق دورِ خلافتِ راشدہ کے اکثر اجتہادات اسی اجتماعی اور شورائی
نوعیت کے تھے۔

مطبوعات مرکز تحقیق

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

۱۔ دو قومی نظریہ

۲۔ نظام عشر کی برکات قیمت ۵/۰۰

۳۔ نظام زکوٰۃ کی برکات قیمت ۵/۰۰

۴۔ اسلام میں قاضی کی حیثیت و اہمیت (زیر طبع)

۵۔ رشوت (زیر طبع)

۶۔ پاکستان اور پاکستانی ادب (زیر طبع)

۷۔ بلا سود بنکاری (زیر طبع)

۸۔ اسلامی حکومت میں اقلیتوں کا تحفظ (زیر طبع)

۹۔ مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں (زیر ترتیب)

سہ ماہی

منہاج

جلد : ۱ — جمادی الآخر ۱۴۰۳ھ — شمارہ : ۲

اپریل ۱۹۸۳ء

بدل اشتراک

فی پرچہ ۔۔۔۳۶ ششماہی ۔۔۔۶۰

سالانہ ۔۔۔۱۰۰

طابع و ناشر

سید محمد متین ہاشمی ایم ۔ اے ڈائریکٹر (ریسرچ سیل) مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

مطبع

میاں محمد اشرف امپرنٹ پرنٹرز ۸ ایبٹ روڈ لاہور

فہرست ماہی منہاج

ادارِیہ

نوٹ:— عشر نمبر کے حصّہ دوم کے مندرجات کی ایک جھلک صفحہ ۵۴ پر ملاحظہ فرمائیں۔

اداریہ

جہات

اسلام کے معاشی نظام میں زکوٰۃ وعشر کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ اسی لیے قرآن کریم میں تقریباً ۸۲ مقامات پر اس کا ذکر آیا ہے اور اسے اسلام کا ایک عظیم رکن قرار دیا گیا۔ بہ اجماع امت اس کا منکر کافر اور تارک فاسق ہے۔

از روئے قرآن ایک اسلامی مملکت کے فرائض میں سے نظام زکوٰۃ کا قیام ہے۔

الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ
وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (الحج: ۴۱)

ترجمہ: یہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین میں حکومت دیدیں تو یہ نماز قائم کریں زکوٰۃ دیں دوسروں کو نیک کاموں کا حکم دیں اور برے کام سے منع کریں اور انجام تو اللہ تعالےٰ ہی کے ہاتھ میں ہے۔

زکوٰۃ وعشر کی وصولی و تقسیم کا انصرام اسلام نے حکومت کے ذمے اس لیے لگایا ہے کہ اس طرح اس نظام میں اجتماعیت قائم ہو گی جو اسلامی عبادات کی روح ہے۔

برصغیر کے مسلمانوں نے صدیوں آزادی کے حصول کے لیے جو جدوجہد کی اور عظیم و بے بہا قربانیاں دیں ان کا مقصود بھی یہی تھا کہ ایک ایسی آزاد مسلم ریاست کا قیام عمل میں آ جائے جس میں مسلمانان برصغیر جنوبی ایشیا اپنی روایات، اپنے معتقدات، اپنے معاشی و معاشرتی اصولوں اور اپنے طریق بود و ماند کے تحت زندگی گزار سکیں

جب اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو وہ مطلوبہ خطۂ زمین عطا فرما دیا تو چاہیئے تھا کہ قیام پاکستان کے فوراً بعد ملک میں اسلامی نظامِ حیات پوری جامعیت و مانعیت کے ساتھ نافذ کر دیا جاتا۔ لیکن افسوس کہ ایسا نہ ہو سکا اور قائد اعظمؒ کی وفات کے بعد جلد ہی ملک کی مسند اقتدار پر وہ عناصر براجمان ہو گئے جنہیں اسلام کے نظامِ حیات کی ہوا بھی نہیں لگی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا ہر قدم ہمیں اسلام سے دور اور مغرب سے قریب تر لے جاتا رہا۔ امید کی نبضیں ڈوب چلی تھیں اور اس ملک کے وہ عناصر جو اس سرزمین میں اسلام کو ایک قوت مقتدرہ کی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے تقریباً مایوس ہو چکے تھے کہ موجودہ حکومت برسرِ اقتدار آئی۔ اس حکومت نے:

- صحیح سمت سفر کا تعین کیا۔
- ملک میں اسلامی حدود نافذ کیں۔
- ایک باختیار وفاقی شرعی عدالت قائم کی۔
- بلا سود بینکاری کے نظام کا قیام عمل میں آیا۔
- ذرائع ابلاغ کی اصلاح کی۔
- قومی زبان اور قومی لباس پر اہلِ پاکستان کو فخر کرنا سکھایا۔
- ۷۹ء میں نفاذ زکوٰۃ کا اعلان ہوا۔
- امسال اللہ کے فضل و کرم سے عشر کی وصولی و تقسیم کا بھی آغاز ہو رہا ہے۔

نظام زکوٰۃ کے قیام سے بفضلہ تعالیٰ ملک کے لاکھوں ناداروں بیواؤں اور یتیموں کی مالی امداد کا انتظام ہوا ہے۔ اور اس کے نہایت دوررس نتائج مترتب ہو رہے ہیں۔

نظام عشر کے قیام سے تو انقلابی تبدیلی کی توقع ہے کیونکہ زکوٰۃ و عشر کی

مدات سے تقریباً چھ سات ارب روپئے کی وصولی کی توقع ہے۔ اگر متوقع رقم میں سے ایک ارب روپئے بھی وصولی کے اخراجات اور دیگر مدات کے لیے مخصوص کر دیئے جائیں تب بھی چار پانچ ارب کی رقم پاکستان جیسے ترقی پذیر ملک کے لیے کم نہیں ہے۔ یقین ہے کہ اگر لوگوں نے فراخ دلی سے تعاون کیا تو انشاء اللہ العزیز دو تین برسوں میں ملک میں کوئی زکوٰۃ لینے والا نہ رہ جائے گا تاہم اس سلسلے میں دو چیزیں اشد ضروری ہیں ایک تو یہ کہ بہت سوچ بچار کے بعد اور ایک مستحکم منصوبے کے تحت عشر وزکوٰۃ کی رقوم خرچ کی جائیں دوسرے یہ کہ ملک کا ہر طبقہ اس کار خیر میں حکومت کے ساتھ تعاون کرے کیونکہ اس طرح کے اہم کام صرف حکومت انجام نہیں دے سکتی بلکہ ملک کے ہر فرد کا تعاون ضروری ہوتا ہے۔

یہ بات نہایت افسوسناک ہے کہ بعض سیاست دان حکومت کی مخالفت کے جوش میں نظام زکوٰۃ اور نظام عشر" کی مخالفت پر اتر آئے ہیں۔ اور اخباروں میں بھانت بھانت کے بیانات دے رہے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ "چونکہ موجودہ حکومت منتخب نہیں اس لیے اسے عشر وزکوٰۃ کی رقم نہ دی جائے" حالانکہ ان بچاروں کو یہ پتہ نہیں کہ عشر وزکوٰۃ وصول کرنے کے استحقاق کے لیے حکومت کا منتخب ہونا ضروری نہیں ہے۔ ابو عبید نے کتاب الاموال میں لکھا ہے۔

"حضرت نافع فرماتے ہیں کہ انصار نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے زکوٰۃ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ان کے عمال کو دو۔ اس پر انہوں نے مزید سوال کیا کہ کبھی اہل شام (بنوامیہ) غالب آجاتے ہیں اور کبھی خوارج تو آپ نے فرمایا کہ جو غالب ہو جائے اسے

دے دو"[1]

مصنف عبدالرزاق کی روایت میں تو یہاں تک ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا۔

"اگر عشر کی واجب مقدار سے دگنی رقم بھی تم اپنے طور پر صدقہ کر دو اور حکومت وقت کو (خواہ وہ منتخب ہو یا غیر منتخب) نہ دو تو عشر کا فرض ادا نہ ہو گا"[2]

ان حضرات سے یہ بھی دریافت کرنا چاہیے کہ بنو امیہ۔ بنو عباسیہ۔ فاطمیین ان میں سے کس کی حکومت منتخب حکومت تھی؟ ایک خلیفہ کے مرنے کے بعد وراثۃً اس کا بیٹا خلیفہ بنتا تھا۔ اس کے باوجود یہ تمام خلیفہ عشر و زکوٰۃ وصول کرتے تھے ان کے دور میں بڑے بڑے ائمہ فقہ اور ائمہ حدیث تھے مگر کسی نے بھی یہ اعلان نہیں کیا کہ چونکہ موجودہ خلیفہ منتخب نہیں ہے۔ اس لیے اسے عشر و زکوٰۃ کی رقوم ادا نہ کی جائیں۔ اس کے برخلاف صحابہ کرامؓ اور علمائے دین نے اس بات پر اصرار کیا کہ زکوٰۃ و عشر کی رقوم عمال حکومت ہی کو دی جائے ورنہ زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔

ان سیاستدانوں کو جو اس طرح کے گمراہ کن بیانات صادر کر رہے ہیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ فریضہ اسلام کی ادائیگی کا انکار کرنا یا اس کی ادائیگی میں رکاوٹ پیدا کرنا ارتداد کی طرف لے جاتا ہے اس لیے انہیں "دوسروں

---

[1] ابو عبید، کتاب الاموال، ۶۸۷ تحقیق ہراس طبع مصر ۱۹۷۶ء

[2] عبدالرزاق، المصنف ۴، ۴۵۱۔

کی بدشگونی میں اپنی ناک نہیں کٹوانی چاہیے۔"

قابل غور بات یہ ہے کہ منتخب حکومت سے آپ کی مراد کیا ہے؟ کیا منتخب حکومت سے آپ کی مراد وہ حکومتیں ہیں جو مغربی جمہوریت کے نظام کے تحت منتخب ہوتی ہیں؟ تو واضح رہے کہ مغربی جمہوریت کا سارے کا سارا نظام قرآن و سنت سے متصادم ہے۔ اسلام کا نظام حکومت خالصۃً شورائی ہے جس کا مغرب کے جمہوری نظام سے کوئی تعلق نہیں بہرصورت یہ ایک الگ موضوع ہے جس پر کسی دوسرے موقع پر گفتگو ہو سکتی ہے۔ موجودہ حکومت نفاذ شریعت کے سلسلے میں جو اقدامات کر رہی ہے۔ انہیں ملک و بیرون ملک کے مقتدر علمائے کرام کی تائید حاصل ہے۔ لہٰذا عوام کو کسی کے گمراہ کن بیان سے متاثر نہیں ہونا چاہیے۔ اس طرح کے شوشے چھوڑنے والے وہی سیاست دان ہیں جنہوں نے اپنے تیئیس سالہ دور حکومت میں سوائے جبرواستحصال، لوٹ کھسوٹ اور عملی وفکری انتشار کے قوم کو کچھ بھی نہ دیا۔ بھلا یہ لوگ کیسے گوارا کر سکتے ہیں کہ ملک میں استحکام پیدا ہو مت سفہ متعین ہو، اسلامی نظریات پروان چڑھیں۔ اور ہر طرف شریعت کا بول دبالا ہو۔ اس لیے اس طرح کے عناصر کو مخالفت تو کرنی ہی کرنی ہے۔ یہ وقت کام کرنے کا ہے یہ موقع بار بار میسر نہیں آتا اس لیے ہر محب دین و محب وطن شہری کا فرض ہے کہ وہ اپنی تمامتر توانائیاں نفاذ شریعت کے سلسلے میں صرف کر دے۔ تب جا کر یہ بیل منڈھے چڑھے گی ورنہ (العیاذ باللہ) نفاذ شریعت کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکے گا۔

ملک میں ۱۹۷۹ء سے زکوٰۃ کا نظام نافذ ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نظام سے ملک کے مفلوک الحال افراد کو بہت کچھ سہارا میسر آیا ہے۔ تاہم نظام عشر کے نفاذ کے بعد سے ایسے مواقع پیدا ہو گئے ہیں کہ اگر حکومت وعوام دونوں باہمی تعاون و اعتماد سے کام کریں تو دو چار برسوں میں انشاء اللہ العزیز ملک کی قسمت پلٹ سکتی ہے۔

اس ضمن میں ہمارا خیال ہے کہ عشر سے حاصل شدہ رقوم کو پہلے تو علاقے کے عزیز مساکین، یتامیٰ اور بیواؤں کی اعانت پر صرف کیا جائے اس کے بعد جو رقم بچ رہے اسے گاؤں کی ترقی۔ راستوں کی درستگی۔ درسگاہوں کے قیام۔ بے گھر لوگوں کی آبادکاری بجلی اور آب پاشی کے نظام کی ترقی۔ صحت کے مراکز کے قیام اور اس طرح کے مصالح عامہ سے تعلق رکھنے والے امور پر صرف کیا جائے۔ چونکہ عشر میں عبادت کے ساتھ ساتھ ٹیکس کا بھی ایک پہلو ہے اس لیے ایسا کرنے میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں۔ بلکہ قاضی ابو یوسف، امام رازی۔ حافظ ابن قیم۔ شاہ ولی اللہ رحمہم اللہ جیسے متقدمین اور سید سلیمان ندوی۔ القرضاوی رشید رضا مصری۔ مولانا مودودی جیسے متاخرین کا تو خیال ہے کہ زکوٰۃ کی رقوم بھی مصالحہ مسلمین سے متعلق بہت ساری مدات میں استعمال ہو سکتی ہیں۔ مثلاً راستوں کی اصلاح اور پانی کے نظام کی درستگی پر۔ مذکورہ بالا علمائے کرام کی اکثریت حنفی مسلک سے تعلق رکھتی ہے جو ہمارے ملک میں شائع و ذائع ہے تو پھر اس مسئلہ میں پس و پیش نہیں ہونی چاہیے۔

بعض علماء نے یہ تجویز بھی پیش کی ہے کہ ہر گاؤں میں رفاہی کام کرنے والے متدین افراد پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جائے جس میں لازماً گاؤں کے

کسی ایسے شخص کو شامل کیا جائے جو زکوٰۃ لینے کا شرعاً مستحق ہو پھر وہ کمیٹی کسی بینک سے قرض لے کر گاؤں میں رفاہی کام انجام دے اور اس قرض کو عشر کی رقوم سے ادا کر دیا جائے۔

اور اس طرح کی بہت سی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں جن کے ذریعہ فقراء کی پرورش کے علاوہ بھی دیگر رفاہی امور انجام دیئے جا سکتے ہیں حکومت اور ملک کے متدین علماء کو اس پہلو پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔

منہاج کے پہلے شمارے "اجتہاد نمبر" کی ملک کے علمی حلقوں میں جس طرح پذیرائی ہوئی اور اخبارات و رسائل نے جس طرح کے گراں قدر تبصرے شائع کئے دراصل ہمارے پاس ان کا شکریہ ادا کرنے کے لئے مناسب الفاظ نہیں ہیں۔ اس رویہ سے ہمیں ہمت اور حوصلہ ملا ہے۔ اور ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ العزیز علمی حلقوں کی یہ پذیرائی و ہمت افزائی باقی رہے گی۔ حکومت نے فیصلہ کیا ہے کہ امسال جولائی سے ملک میں عشر کی وصولی کا کام شروع کیا جائے اس لئے اجتہاد نمبر کے بعد فیصلہ کیا گیا کہ ایک ایسا جامع قسم کا "عشر نمبر" نکالا جائے جس میں عشر سے متعلق تمام اہم موضوعات پر مقالات ہوں چنانچہ موضوعات کا تعین کر کے ملک کے نامور اہل قلم حضرات کو دعوت تحریر دی گئی اور اصول وہی پرانا رکھا گیا کہ ہر فقہی مسلک اور ہر مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے حضرات آزادانہ اپنی رائے کا اظہار فرمائیں۔ ہم اللہ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ ہمیں اس سلسلے میں توقع سے زیادہ کامیابی حاصل ہوئی اور اتنے وقیع علمی و تحقیقی مقالات اکٹھے ہو گئے کہ سب کو ایک جلد میں شائع کرنا دشوار ہو گیا۔ چنانچہ ہم نے عشر نمبر کو دو حصوں میں تقسیم

کر دیا۔ حصہ اول اپریل کا شمارہ ہے اور انشاء اللہ العزیز حصہ دوم جولائی کا شمارہ ہوگا۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ عشر سے متعلق تمام پہلوؤں پر سیر حاصل بحث ہو جائے اور اس کا کوئی گوشہ تشنہ نہ رہ جائے۔ اس سلسلے میں ہم نے مرکزِ تحقیق دیال سنگھ لائبریری کے آڈیٹوریم میں مورخہ ۱۱ اپریل ۱۹۸۴ء کو ایک مجلس مذاکرہ بھی منعقد کی جس میں مقتدر علمائے کرام کے علاوہ ایڈمنسٹریٹر زکوٰۃ پنجاب جناب سردار محمد اسلم سکھیرا۔ اور ڈپٹی ایڈمنسٹریٹر زکوٰۃ (فیلڈ) پنجاب راؤ محمد قدیر خاں صاحب ملک خدا بخش بچہ سابق وزیر زراعت مغربی پاکستان اور ڈاکٹر عبد الغفور بھٹی سابق وزیر زراعت پنجاب جیسے حضرات نے شرکت فرما کر اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہم نے مذاکرہ کی مکمل رپورٹ شامل اشاعت کی ہے تاکہ نفاذ عشر میں عملی مشکلات اور ان کا حل ہیئت مقتدرہ کے سامنے آسکے۔

اس شمارے میں قرآن وحدیث پر مبنی عشر کی اہمیت کے بارے میں اعلیٰ پایہ کے مقالات کے علاوہ فقہ حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، ظاہری، جعفری کی مہمات کتب کے تراجم بھی شامل ہیں تاکہ تقابلی مطالعہ کا موقع ملے۔ ہمیں یقین ہے کہ انشاء اللہ العزیز یہ سلسلہ نہایت مفید ثابت ہوگا۔ اس کے ساتھ ہی حکومت کی طرف سے جو قانون عشر شائع ہوا ہے ہمارے محترم سابق وفاقی وزیر زراعت جناب خدا بخش بچہ نے اس کا نہایت ماہرانہ جائزہ پیش کیا ہے۔ قدیم وجدید قوانین عشر کا بیک نظر مطالعہ قانون دان طبقے اور علماء کے لیے بہت مفید ہوگا۔

اس شمارے میں ایک خاصے کی چیز "تاریخ عشر" ہے۔ معروف محقق مولانا ریاض الحسن نوری صاحب نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دور سے لے کر آج کے دور تک کی تاریخ عشر بیان کی ہے۔

سہ ماہی منہاج کے اجراء کا مقصد یہ ہے کہ حکومت نفاذ شریعت کے سلسلے میں جو اقدامات کر رہی ہے۔ ان کی علمی سطح پر تفہیم کا انتظام کیا جائے تاکہ نفاذ شریعت کے عمل کو تیز تر کیا جا سکے کہ نفاذ شریعت ہی قیام پاکستان کا مقصود اور اس کے بقائے دوام کی ضمانت ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ موجودہ حکومت کو شریعت اسلامیہ کے مکمل اور موثر نفاذ کی توفیق عطا فرمائے اور اس سلسلے میں ہم جو مخلصانہ تعاون کر رہے ہیں اسے شرف قبولیت بخشے۔ آمین

ادارہ مجلس مشاورت کے ارکان کا تہہ دل سے ممنون ہے جنہوں نے اس منبر کی اشاعت کے سلسلے میں ہمیں اپنے مشوروں سے نوازا ان حضرات کے علاوہ ہم ان علماء اور دانش وروں کے بھی شکر گزار ہیں جنہوں نے اپنے گرانقدر مقالات و افکار سے "منہاج" کے صفحات کو زینت بخشی ہم امید کرتے ہیں کہ آئندہ بھی یہ حضرات ہم سے تعاون کرتے رہیں گے۔

محمد امین ...

العُشر فی القرآن

مولانا محمد رفیق چودھری

یہ ایک حقیقت ہے کہ مُفلس سے مفلس آدمی بھی اللہ تعالیٰ کی اَن گنت نعمتوں سے فیضیاب ہوتا ہے اور منعمِ حقیقی کی ہر نعمت اپنے منعم علیہ بندے سے مناسب شکر گزاری کا تقاضا کرتی ہے۔ مال و دولتِ دنیا جہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کے لیے ایک آزمائش ہے۔ وہاں ایک عظیم نعمت بھی ہے اور اس پر شکر گزاری کی معین صورت یہ ہے کہ اس نعمت سے مستفید و متمتع ہوتے ہوئے اس کا کچھ خاص حصہ ان لوگوں تک منتقل کر دیا جائے جو اس سے بالکل محروم ہیں۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو خدا تعالیٰ کی یہ نعمت خود انسان کے لیے لعنت بن جاتی ہے جس کے نتیجے میں اسے دنیا و آخرت میں ناکامی و نامرادی سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

خدائے رحیم نے اپنے مالدار بندوں کو ایسی صورت حال سے بچانے، ان کو اپنا فرمانبردار بنانے اور دنیا و عقبیٰ میں فلاح یاب کرنے کے لیے مال و دولت پر بطور شکر گزاری زکوٰۃ کی ادائیگی لازم ٹھہرائی ہے اور اس سلسلے میں زرعی پیداوار پر عشر ادا کرنا واجب کیا ہے۔ غور کرنے سے زکوٰۃ و عشر کے اس وجوب و حکم کی حکمت سمجھ میں آ سکتی ہے کیونکہ جس طرح مال و دولت اکثر و بیشتر خدا تعالیٰ کی خاص بخشش کا فیضان ہوتا ہے بالکل اسی طرح پھل اور اناج کی زرعی پیداوار بھی رب العالمین

کے مخصوص فضل وکرم کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔
اب ظاہر ہے کہ ہر استحقاق اپنے ساتھ کچھ نہ کچھ ذمہ داری بھی رکھتا ہے۔ مال و دولت اور زرعی پیداوار کے اسی استحقاق پر زکوٰۃ وعشر کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔
قرآن حکیم میں اس حقیقت کو کئی مقامات پر مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے۔
مثال کے طور پر سورہ واقعہ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ۝
لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ۝ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ۝ بَلْ نَحْنُ
مَحْرُومُونَ ۝ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ۝ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ
مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ۝ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا
تَشْكُرُونَ ۝ (الواقعہ ۶۳ تا ۷۰)

ترجمہ: بھلا تم اس بات پر غور کرو کہ جو کچھ تم کاشتکاری کرتے ہو، اسے تم اگاتے ہو یا ہم اگاتے ہیں؟ اگر ہم چاہیں تو اسے چورا چورا کر دیں اور تم صرف باتیں بناتے رہ جاؤ۔ کہ "ہم پر الٹی چٹی پڑ گئی بلکہ ہم تو اپنی محنت کے سارے فائدوں ہی سے محروم ہو گئے"۔ اچھا، تم نے دیکھا کہ یہ پانی جو تمہارے پینے کے کام آتا ہے۔ اسے کون برساتا ہے؟ تم برساتے ہو یا ہم برساتے ہیں؟ اگر ہم چاہیں تو اسے کھاری کر دیں، تم کیوں شکر نہیں کرتے؟۔

گویا جس ہستی کی ربوبیت کے فیض سے تمہیں اناج اور پھلوں کا رزق عطا ہوا، اسی ربِ کائنات کا یہ حق ہے کہ اس کے دیئے ہوئے رزق کا کچھ حصہ محروم المعیشت لوگوں کو بھی ادا کیا جائے۔
دوسرے مقام پر فرمایا:

فَلْيَنظُرِ الْاِنسَانُ اِلٰى طَعَامِهٖٓ ۙ اَنَّا صَبَبْنَا الْمَآءَ صَبًّا ۙ ثُمَّ شَقَقْنَا الْاَرْضَ شَقًّا ۙ فَاَنۢبَتْنَا فِيْهَا حَبًّا ۙ وَّعِنَبًا وَّقَضْبًا ۙ وَّزَيْتُوْنًا وَّنَخْلًا ۙ وَّحَدَآئِقَ غُلْبًا ۙ وَّفَاكِهَةً وَّاَبًّا ۙ مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِاَنْعَامِكُمْ ؕ

(عبس : ۲۴ تا ۳۲)

ترجمہ : انسان اپنی غذا پر نظر ڈالے ـــــ ہم پہلے زمین پر پانی برساتے ہیں، پھر اس کی سطح شق کر دیتے ہیں، پھر اس سے طرح طرح کی چیزیں پیدا کر دیتے ہیں۔ اناج کے دانے، انگور کی بیلیں، سبزی ترکاری، زیتون کا تیل، کھجور کے خوشے، گھنے باغات، قسم قسم کے میوے، پھل اور طرح طرح کا چارہ ـــــ یہ سب کچھ تمہارے فائدے کے لیے اور تمہارے جانوروں کے لیے۔

ایک اور مقام پر فرمایا :

اَمَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً ۚ فَاَنۢبَتْنَا بِهٖ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ۚ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُنۢبِتُوْا شَجَرَهَا ؕ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ ؕ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَّعْدِلُوْنَ ۝ (النمل ۶۰)

ترجمہ : بھلا آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا؟ آسمان سے تمہارے لیے کس نے پانی برسایا؟ پھر اس کے ذریعے سے ہم نے خوش نما باغ اگا دیے۔ حالانکہ تمہارے بس کی یہ بات نہ تھی کہ ان باغوں کے درخت اگاتے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے؟ افسوس یہ لوگ راہِ حق سے ہٹ ہوئے ہیں!

پھر ارشاد ہوا :

وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَاَسْكَنّٰهُ فِى الْاَرْضِ ۖ وَاِنَّا عَلٰى ذَهَابٍۢ بِهٖ لَقٰدِرُوْنَ ۚ فَاَنْشَاْنَا لَكُمْ بِهٖ جَنّٰتٍ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ ۘ

لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَّمِنْهَا تَأْكُلُوْنَ ۞ (المؤمنون ۱۸تا۱۹)

ترجمہ: اور ہم نے ایک خاص اندازے کے مطابق آسمان سے پانی برسایا۔ پھر اسے زمین میں ٹھہرائے رکھا، اور ہم اس پر بھی قادر ہیں کہ اسے واپس لے جائیں۔ پھر اسی پانی سے ہم نے تمہارے لیے کھجوروں اور انگوروں کے باغات پیدا کر دیے جن میں بہت سے پھل لگتے ہیں اور انہی سے تم اپنی غذا بھی حاصل کرتے ہو۔

اسی طرح ایک اور جگہ فرمایا:

اِنَّ اللّٰهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوٰى (الانعام ۹۶)

ترجمہ: یقیناً اللہ ہی کی قدرت ہے کہ وہ دانے اور گٹھلی کو شق کرتا ہے (پھر اس سے ہر چیز کا پودا یا درخت پیدا کر دیتا ہے۔)

ایک اور مقام پر ارشاد ہوا:

وَهُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ۚ فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَیْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا ۚ وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِیَةٌ وَّجَنّٰتٍ مِّنْ اَعْنَابٍ وَّالزَّیْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّغَیْرَ مُتَشَابِهٍ ۭ اُنْظُرُوْٓا اِلٰى ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَیَنْعِهٖ ۭ اِنَّ فِیْ ذٰلِكُمْ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ ۞ (الانعام ۱۰۰)

ترجمہ: اور وہی (اللہ) ہے جس نے آسمان سے پانی برسایا۔ پھر اس کے ذریعے سے ہر قسم کی نباتات اگائی، پھر اُس سے سرسبز کھیت اور درخت پیدا کئے۔ پھر ان سے تہ بر تہ چڑھے ہوئے دانے نکالے اور کھجور کے شگوفوں سے پھلوں کے گچھے پیدا کئے جو بوجھ کی وجہ سے جھکے پڑتے ہیں۔ اور انگور، زیتون اور

انار کے باغ اگائے جن کے پھل ایک دوسرے سے ملتے جلتے بھی ہیں اور اور پھر ذائقے الگ الگ بھی ہیں۔ جب یہ درخت پکتے ہیں، تو ان میں پھل آنے اور ان کے پکنے کی کیفیت پر نظر ڈالو۔ ان تمام چیزوں میں ایمان لانے والوں کے لیے بہت سی نشانیاں موجود ہیں۔

پھر فرمایا:

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ج

(البقرۃ: ۲۲)

ترجمہ: اور اُسی (اللہ) نے آسمان سے پانی برسایا اور اس کے ذریعے سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمہارے لیے روزی فراہم کردی۔

قرآن حکیم کی درج بالا آیات کا مدعا و مطلب یہ ہے کہ ربوبیت الٰہی کی رفرمائی انسان کو اس کی معمولی محنت و مشقت کے صلے میں زمین سے بہت زیادہ اناج اور پھل مہیا کر دیتی ہے۔ اس کے بعد انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ بخشش رحمانی اور عطائے ربانی سے جہاں خود بہرہ یاب ہوا ہے وہاں خدا تعالیٰ کے ان بندوں کو فراموش نہ کر بیٹھے جو تہی دامن اور بے سر و سامان ہیں بلکہ ان کی بنیادی ضروریات کو پورا کرنے اور ان کو معاشی سہارا دینے کے لیے اس نعمتِ خداوندی کا ایک مخصوص حصّہ ان تک پہنچا دے۔

عُشر کیا ہے؟ عشر کے لغوی معنی "کسی چیز کا دسواں حصّہ" کے ہیں۔ شرعی اصطلاح میں یہ زرعی پیداوار پر زکوٰۃ کا دوسرا نام ہے۔ بارانی زمین کی صورت میں اس کی پیداوار کا دسواں حصہ اور غیر بارانی اراضی یعنی نہری ماحا ہی، وغیرہ کی صورت میں اس کی پیداوار کا بیسواں حصہ شرعاً عشر کے طور پر

واجب الادا ہوتا ہے بشرطیکہ کل پیداوار شرعی نصاب کے مطابق ہو۔

قرآن اور عشر

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، عشر درصل زرعی پیداوار کی زکوٰۃ کا دوسرا نام ہے۔ اس لیے جہاں تک مطلق زکوٰۃ کے حکم کا تعلق ہے تو اس کی فرضیت اور وجوب کے لیے قرآن مجید میں بیسیوں آیات موجود ہیں۔ بالعموم اقامتِ صلوٰۃ اور ایتائے زکوٰۃ یعنی نماز و زکوٰۃ کا حکم ساتھ ساتھ آیا ہے۔ لیکن زکوٰۃ کی اس خاص قسم یعنی عشر کا ثبوت ہمیں قرآن حکیم کی درج ذیل آیات سے ملتا ہے۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَهُوَ الَّذِىٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وَّالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا اُكُلُهٗ وَالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ ۖ وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ۝ (الانعام ۱۴۱)

ترجمہ: اور وہی (اللہ) ہے جس نے وہ باغات پیدا کئے جو ٹٹیوں پر چڑھائے ہوئے ہوتے ہیں اور بعض نہیں چڑھائے ہوتے، نیز کھجوروں کے درخت اور کھیتیاں اگائیں جن میں مختلف قسم کے کھانے کی چیزیں ہوتی ہیں اور زیتون اور انار بھی باہم مشابہ اور بعض مشابہ نہیں ہوتے۔ تم ان کے پھلوں اور پیداوار میں سے کھاؤ اور (ان نعمتوں کے شکریے میں) ان کے کاٹنے اور توڑنے کے دن ان کا معیّن حصہ ادا کیا کرو۔ فضول خرچی نہ کرو کیونکہ فضول خرچی کرنے والوں کو اللہ پسند نہیں کرتا۔

اس آیت کے الفاظ "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ" (اور فصل کی کٹائی اور

پھل توڑنے کے دن ان کا معین حصہ ادا کیا کرو۔) سے ظاہر ہے کہ کھیت سے فصل اور پیداوار حاصل کرتے وقت اس کا ایک خاص حصہ بطور حق المال الگ کر کے ادا کرنا واجب ہے اور عشر کا یہ وجوب اسی لمحے عائد ہو جائے گا جس لمحے زرعی پیداوار حاصل کر لی گئی۔

اس آیت کے تحت چند مفسرین کرام کی آراء ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ تفسیر طبری: (از ابن جریر طبری)

اس تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، حسنؒ، انس بن مالکؓ، جابر بن زیدؒ، سعید بن مسیب، قتادہ، طاؤس، محمد بن حنفیہ، ضحاک اور زید بن اسلم کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

"هذا امر من الله بايتاء الصدقة المفروضة من الثمر والحب"۔

(ابو جعفر محمد بن جریر الطبری۔ تفسیر الطبری: ۱۲: ۱۵۸ طبع مصر)

ترجمہ: یہ اللہ کا حکم ہے کہ پھلوں اور اناج سے فرض زکوٰۃ یعنی عشر ادا کیا جائے۔

۲۔ تفسیر الکشاف (از علامہ زمخشری):

اس تفسیر میں آیت مذکورہ کے تحت درج ہے کہ:

الآية مكية والزكاة انما فرضت بالمدينة" فأريد بالحق ما كان يتصدق به على المساكين يوم الحصاد، وكان ذلك واجبًا حتى نسخه افتراض العشر ونصف العشر وقيل مدنية والحق هو الزكاة المفروضة۔

ترجمہ: یہ آیت مکی ہے اور مدینہ میں زکوٰۃ فرض ہوئی ہے لہٰذا اس آیت میں "حق" سے مراد وہ صدقہ ہے جو فصل کی کٹائی کے وقت مسکینوں کو دیا جاتا ہے۔ ابتدا میں یہ صدقہ واجب تھا، پھر عشر اور نصف عشر کی فرضیت کے بعد منسوخ ہو گیا ــــ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت مدنی ہے اور اس میں "حق" سے مراد

وہ زرعی پیداوار پر زکوٰۃ ہے جو فرض ہے۔

۳۔ احکام القرآن (از ابن العربی) :

وقد افادت هذه الآية وجوب الزكاة فيما سمّى الله سبحانه وافادت بيان ما يجب فيه من مخرجات الارض التى اجملها فى قوله: "وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ" فسّرها هاهنا، فكانت آية البقرة عامة فى المخرج كلّه مجملة فى القدر، و هذه الآية خاصة فى مخرجات الارض مجملة فى القدر، فبيّنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى أمر بأن يبين للناس ما نزل عليهم، فقال: "فيما سقت السماء العشر وما سُقى بنضح او دالية نصف العشر" فكان هذا بيانا لمقدار الحق المجمل فى هذه الآية. وقال ايضا صلى الله عليه وسلم "ليس فيما دون خمسة أوسق من حب او تمر صدقة" خرّجه مسلم وغيره. فكان هذا بيانا للمقدار الذى يؤخذ منه الحق والذى يسمّى فى ألسنة العلماء نصابا۔

(ابن العربی: احکام القرآن: ۳۱۲، ۳۱۳ طبع مصر ۱۳۳۱ھ)

ترجمہ: اس آیت سے اس چیز کے واجب ہونے کا ثبوت ملتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کا نام دیا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس جگہ پر اللہ تعالیٰ کے ایک اور ارشاد "وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ" یعنی (اے ایمان والو!) ان اشیاء میں سے (اللہ کی راہ میں خرچ کرو) جو ہم نے زمین سے نکالی ہیں۔ البقرہ ۲۶۷) کی تشریح بھی مل جاتی ہے کہ وہاں پر "زمین سے نکالی ہوئی اشیاء" سے کیا مراد

سورۂ بقرہ کی آیت کے مفہوم میں وہ تمام اشیاء آجاتی تھیں جو زمین میں سے نکلتی ہیں اور اس کے علاوہ وہاں نصابِ زکوٰۃ کا بھی ذکر نہیں تھا۔ مگر اب سورہ انعام کی آیت زیر بحث کے مفہوم میں زمین سے نکلنے والی اشیاء کی خاص نوعیت بیان کر دی گئی ہے اگرچہ یہاں پر بھی نصابِ زکوٰۃ کا ذکر نہیں کیا گیا۔ پھر اسی آیت کی تشریح و تبیین اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔ جنہیں قرآن کی تشریح و تبیین کرنے کا حکم خود خدا نے قرآن مجید میں دیا ہے[1]

وہ تشریح و تبیین یہ ہے کہ :

" فیما سقت السماء العشر وما سقی بنضح او دالیۃ نصف العشر"

ترجمہ: جو زمین بارش سے سیراب ہوتی ہے اس پر عشر ہے اور جو دوسرے وسائل آبپاشی کے ذریعے سیراب ہو، اس پر نصف عشر ہے"

سنتِ نبوی نے آیت مذکورہ کے لفظ "حَقَّہٗ" میں حق کے اجمال کی یہی تفصیل بیان کی ہے۔

پھر اس کے علاوہ اسی سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

لیس فیما دون خمسۃ اوسق من حب او تمر صدقۃ"

(صحیح مسلم)

غلے اور کھجور میں پانچ وسق سے کم مقدار پر زکوٰۃ (عشر) نہیں ہے۔

---

[1] قرآن مجید میں ہے: وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ - اور (اے نبیؐ) ہم نے اس سراپا ذکر یعنی قرآن کو آپ پر نازل کیا ہے تاکہ آپ کی طرف جو کچھ بھیجا گیا ہے اسے آپ لوگوں پر واضح فرما دیں۔

گویا اس حدیث نے وہ مقدار بھی معین کردی جس پر "حق" کی وصولی کی جائے گی
اور جسے علماء کرام اپنی اصطلاح میں "نصاب" کہتے ہیں:

۴۔ تفسیر کبیر (از امام فخر الدین رازی)

فی تفسیر قولہ (وَ اٰتُوْا حَقَّهٗ) ثلاثة اقوال۔ القول الاول:
قال ابن عباس فی روایة عطاء یرید به العشر فیما سقت
السماء ونصف العشر فیما سقی بالدوالیب، وهو قول
سعید بن المسیّب والحسن وطاؤس والضّحاك "
(الفخر الرازی: التفسیر الکبیر: ۱۳: ۲۱۳ طبع مصر ۱۹۳۸ء)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے قول " وَ اٰتُوْا حَقَّهٗ " کی تفسیر میں تین قول ہیں۔ پہلا قول جسے عطاءؒ نے ابن عباسؓ کے حوالے سے بیان کیا ہے یہ ہے کہ اس سے بارانی زمین کا عشر اور غیر بارانی کا نصف عشر ہے۔ یہی قول سعید بن مسیبؒ، حسنؒ، طاؤس اور ضحاک کا بھی ہے۔

۵۔ تفسیر قرطبی (الجامع لاحکام القرآن ــــ امام قرطبی):

" اختلف الناس فی تفسیر هذا الحق ما هو، فقال انس بن
مالك وابن عباس وطاؤس والحسن وابن زید وابن
الحنفیة والضحاك وسعید بن المسیّب هی الزکٰوة المفروضة العشر
نصف العشر " (ابو عبد اللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی: ۷: ۹۹ طبع مصر ۱۹۶۷ء)

ترجمہ: اس آیت میں لفظ " حق " کے بارے میں مختلف رائیں ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، انس بن مالکؓ، طاؤس، حسنؒ، ابن زیدؒ، ابن الحنفیہ، ضحاک اور سعید بن مسیبؒ کی رائے میں اس سے مراد وہ فرض زکوٰۃ ہے جو عشر اور نصف عشر کی صورت

میں ہے۔

۶۔ تفسیر ابن کثیر؛

"عن ابن عباس (وَاٰتُوا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) يعنى الزكوٰة المفروضة يوم يكال ويعلو كيله"

(عماد الدين اسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم ۲: ۱۸۱ طبع سهيل اكيڈمی، لاهور)

ترجمہ ابن عباسؓ کا قول ہے کہ وَاٰتُوا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ سے مراد وہ فرض زکوٰۃ یعنی عشر ہے جب فصل کی مقدار معلوم کر لی جائے۔

۷۔ احکام القرآن — ابوبکر جصاص۔

"روى عن ابن عباس وجابر بن زيد ومحمد بن حنفية والحسن وسعيد بن المسيب وطاؤس وزيد بن اسلم وقتادة والضحاك انه العشر ونصف العشر"

ترجمہ؛ ابن عباسؓ، جابر بن زید، محمد بن حنفیہ، حسن، سعید بن مسیب، طاؤس، زید بن اسلم، قتادہ اور ضحاک کی رائے یہ ہے کہ اس آیت میں عُشر اور نصف عشر مراد ہے۔

۸۔ تفسیر جلالین؛

"العُشر أو نصفه"

(جلال الدين سيوطى: تفسير جلالين: ۸۰ طبع دهلى ۱۹۲۲ء)

ترجمہ اس سے عشر یا نصف عشر مراد ہے۔

۹۔ تفسیر مظہری (از قاضی ثناء اللہ پانی پتی)؛

"قال ابن عباس وطاء وس والحسن وجابر بن زيد وسعيد بن المسيب انهٗ الزکٰوۃ المفروضۃ من العشر ونصف العشر لان الامر للوجوب"

(قاضی ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری : ۳: ۲۹۴ طبع دھلی ۱۹۶۷ء)

ترجمہ: ابن عباس، طاؤس، حسن، جابر بن زید اور سعید بن مسیب کا قول ہے کہ اس جگہ فرض زکوٰۃ مراد ہے جو عشر اور نصف عشر کی صورت میں ہے کیونکہ فعل امر سے وجوب کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

۱۰۔ تفسیر روح المعانی (از علامہ محمود آلوسی):

"و اٰتوا حقہ" الذی اوجبہ اللہ تعالیٰ فیہ "یَوْمَ حَصَادِہٖ" عن ابن عباس العشر ونصف العشر، والیہ ذھب الحسن وسعید بن المُسَیّب وقتادۃ وطاؤس وغیرھم۔

(علامہ محمود آلوسی: ۸: ۳۸ طبع بیروت)

ترجمہ: "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ" میں حق سے مراد وہ حق ہے جسے اللہ تعالیٰ نے واجب ٹھہرایا ہے۔ اس بارے میں ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔ یہی رائے حسن، سعید بن مسیب، قتادہ اور طاؤس وغیرہم کی ہے۔

اس طرح تقریباً تمام مفسرین حضرات نے آیتِ زیرِ بحث سے عشر کی فرضیت کا اثبات کیا ہے۔

دوسری جگہ پر حکمِ خداوندی ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم

بِاٰخِذِيْهِ اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ ؕ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ ○

(البقرۃ : ۲۶۷)

ترجمہ: ایمان والو! اپنی کمائی میں سے عمدہ چیزیں (اللہ کی راہ میں) خرچ کرو، اور ان چیزوں سے بھی جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کی ہوں لیکن خراب چیز کو (اللہ کی راہ میں) خرچ کرنے کا ارادہ نہ کرو درآنحالیکہ تم خود بھی اسے لینا پسند نہیں کرتے الّا یہ کہ چشم پوشی کرو۔ خوب جان لو کہ اللہ بے نیاز اور ستودہ صفات ہے۔

اس آیت کے الفاظ" اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ (اپنی کمائی میں سے بھی چیزوں کا انفاق کرو) کے بعد وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ (اور ان چیزوں میں سے بھی انفاق کرو جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیں) سے واضح ہے کہ زمینی پیداوار میں سے کچھ خاص حصے کے انفاق کا حکم دیا گیا ہے۔ غور کیجیے، زمینی پیداوار سے کچھ خاص حصّے کا یہ حکمِ انفاق سوائے حکم عشر کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ ○ (الذّاریات ۱۹)

ترجمہ: اور ان (متقیوں) کے مالوں میں مانگنے والے اور محتاج کا حصہ ہوتا تھا۔

یہ آیت اپنے سیاق کلام کے لحاظ سے متقین کے اوصاف کے ضمن میں آئی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمانبردار بندوں کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ ہر سائل اور محروم المعیشت آدمی کے لیے اپنے مال میں سے ایک معین حصہ بطور حق ادا کرتے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ نہ تو زرعی پیداوار کو" اموالہم" کے قرآنی عموم سے خارج سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی زرعی پیداوار کے لیے سائلوں

اور مفلسوں کا فقدان ہو سکتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ صاحبِ نصاب متقین جہاں دوسرے اموال میں سے زکوٰۃ ادا کرتے ہیں وہاں وہ زمینی پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر بھی دیتے ہیں اور ان کی طرف سے عشر کی یہ ادائیگی بطور حق ضروری متصور ہوتی ہے۔

قرآن کی ایک اور آیت یہ ہے۔

وَالَّذِیْنَ فِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ ۝ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (المعارج ۲۴تا۲۵)

ترجمہ: اور جن لوگوں کے اموال میں ایک معلوم و معین حصہ ہے، مانگنے اور نہ مانگنے والے حاجت مندوں کے لیے۔

آیاتِ بالا اپنے سیاق و سباق میں جنّتی لوگوں کی صفات کے تذکرے میں وارد ہوئی ہیں وہ اعمال جن کی جزا کے نتیجے میں نیک لوگ جنت کے مستحق قرار پائیں گے ان میں سے ایک عمل یہ گا کہ ان کے اموال میں دستِ سوال دراز کرنے والے غریبوں اور نہ مانگنے والے محتاجوں کی معاشی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ایک خاص حصّہ بطور حق معین ہوتا تھا۔ "اموالھم" کے عموم میں زرعی پیداوار بھی شامل ہے۔ لہٰذا ان دونوں آیات سے جہاں ایک طرف زکوٰۃ کے حکم کا اثبات ہوتا ہے وہاں دوسری طرف عشر کا ثبوت بھی فراہم ہو جاتا ہے۔

ایک اور مقام پر ارشادِ خداوندی ہے:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۭ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۭ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۝ (التوبۃ ۱۰۳)

ترجمہ: (اے نبیؐ!) ان لوگوں کے مال سے بھی زکوٰۃ لے لیا کریں تاکہ اس طرح آپؐ ان کو (گناہوں سے) پاک و صاف کریں اور ان کے حق میں دعائے خیر کریں کیونکہ آپؐ کی دعا ان کے لیے سکون بخش ہے اور اللہ بہت سننے

والا جاننے والا ہے۔

یہ آیت سیاق بیان میں ان لوگوں کے بارے میں آئی ہے جو ایمان کے باوصف مرض منافقت میں بھی مبتلا تھے۔ گویا قانونی اعتبار سے ان پر مسلمان ہونے کا اطلاق ہوتا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اس مقام پر یہ حکم دیا ہے کہ ایسے لوگوں سے زکوٰۃ وصول کریں۔ آیت میں مستعمل لفظ صَدَقَۃً (یا صدقات کا لفظ) قرآن مجید میں زکوٰۃ کے ہم معنیٰ ہے جیسا کہ سورۃ توبہ میں ہے۔

اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنَ.... (التوبہ ۶۰)

ترجمہ: زکوٰۃ تو ان کا حق ہے جو فقرا ہوں، مساکین ہوں۔۔۔۔۔

تو یہاں پر صدقات سے مراد صرف صدقہ واجبہ یعنی زکوٰۃ ہے (ان کے اموال میں سے زکوٰۃ وصول کرو) اس طرح آیت زیر بحث میں "خُذْ مِنْ اَمْوَالِہِمْ صَدَقَۃً" کے عام معنیٰ میں زرعی پیداوار بھی بطور مال شامل ہے جس میں سے زکوٰۃ یعنی عشر کی وصولی کا یہ حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا ہے۔

ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ ہ (البقرہ ۳)

ترجمہ: (متقین وہ ہیں) جو غائبانہ طور پر ایمان رکھتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں اور جو کچھ ہم نے ان کو دے رکھا ہے، اس میں سے خدا کی راہ میں بھی خرچ کرتے ہیں۔

آیت مذکورہ میں آمدہ الفاظ " وَمِمَّا رَزَقْنَاھُمْ یُنْفِقُوْنَ " (اور جو کچھ ہم نے ان کو دے رکھا ہے۔ اس میں سے راہ خدا میں خرچ کرتے ہیں) سے واضح

ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جو روزی عطا کی ہے تو اس کے بندے اللہ تعالےٰ کی عطا کردہ روزی میں سے انفاق کرتے ہیں۔

اس آیت کے سیاق کلام میں متقین کے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں ان میں جہاں ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ کی خصوصیات کا ذکر ہوا ہے وہاں انفاق کو بھی متقین کی ایک خصوصیت کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔

اہل نظر سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ قرآن مجید کا یہ ایک عام اسلوب ہے اور اس کے بیسیوں نظائر بھی موجود ہیں کہ نماز پر انفاق کا عطف بالعموم زکوٰۃ کے مفہوم کا حامل ہوتا ہے کیونکہ خود نماز پر زکوٰۃ کا عطف آنا قرآن مجید کا عام انداز بیان ہے۔

اب زیرِ نظر مقام پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ قرآنی الفاظ " وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ " (اور ہمارے دیے میں سے خرچ کرتے ہیں) کا مطلب یہ ہے کہ متقین کے اوصاف میں سے ہے کہ وہ حالت ایمان میں اقامت صلوٰۃ کے ساتھ ساتھ ایتائے زکوٰۃ بھی کرتے ہیں۔ یا اس کا دوسرا اور جامع مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ متقین نماز پڑھتے اور انفاق کرتے ہیں اور پھر اس انفاق میں صدقاتِ واجبہ یعنی زکوٰۃ و عشر اور صدقات نافلہ یعنی خیرات دونوں مفاہیم بیک وقت موجود ہوں گے الغرض دونوں مذکورہ مطالب کی رو سے زکوٰۃ کا مفہوم اس آیت میں شامل رہتا ہے۔

اب دوبارہ اصل قرآنی الفاظ پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ روزی اور اس کے بخشے ہوئے رزق کے تحت جہاں دوسرے اموال آتے ہیں جن پر زکوٰۃ واجب ہے وہاں وہ روزی اور وہ رزق بھی بطور مال آجاتا ہے جو ہم زمین سے حاصل کرتے ہیں اس لیے زرعی پیداوار پر عشر کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

پھر یہ امر بھی یاد رہے کہ اس مقام پر متقین کے صرف تین ہی بنیادی اوصاف کا ذکر کیا گیا ہے ـــــ ایمان، نماز اور انفاق کا ـــــ اور صرف انہی تینوں خصوصیات کی بنا پر ایسے لوگوں کے راہ ہدایت پر ہونے اور ان کے فلاح یاب ہونے کی خوشخبری بھی دی گئی ہے۔

"وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ" کے الفاظ اسی انداز میں صلوٰۃ پر عطف کے ساتھ قرآن حکیم میں چند اور مقامات پر بھی وارد ہوئے ہیں اور وہاں بھی بالعموم زکوٰۃ ہی کا مفہوم لیے ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر سورہ انفال میں ہے کہ:

اَلَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ ۝ (الانفال:۳)

ترجمہ: (مومنین وہ ہیں) جو نماز قائم کرتے ہیں اور ہم نے ان کو جو روزی دی ہے اس میں سے خدا کی راہ میں خرچ کرتے ہیں۔

البتہ اس ساری بحث پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہم نے يُنْفِقُوْنَ کے مضارع سے وجوبِ حکم ثابت کیا ہے جبکہ عربی زبان میں فعل مضارع وجوب حکم کے لیے نہیں آتا بلکہ وجوبِ حکم کے لیے فعل امر آنا چاہیے۔

مگر اول تو یہ اصول بنیادی طور پر صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید کے بہت سے نظائر اس اصول کے خلاف موجود ہیں اور ہمیں قرآن حکیم کے مقابل میں بہر حال اپنے بنائے ہوئے اصولوں کو کچھ بھی وقعت نہیں دینی چاہیے۔ اس لیے کہ جن مقامات کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ وہاں ساتھ ہی معطوف علیہ کے طور پر يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ بھی فعل مضارع ہی کے ساتھ آیا ہے۔ تو کیا اس فعلِ مضارع کے بسبب صلوٰۃ کا وجوب باقی نہیں رہے گا اور ایسے تمام مقامات پر فرض نمازوں کی بجائے نفل نمازیں مراد لی جائیں گی؟

دوسرے یہ کہ خود قرآن حکیم میں اہل ایمان کے لیے جہاں یُنفِقُوْنَ کی خصوصیت فعل مضارع کے ساتھ آئی ہے وہاں وہ فعل امر میں اہل ایمان کو انفاق وجوبی کا حکم دیتا ہے۔ جیسا کہ سورۃ بقرہ میں آیا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰکُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّاْتِیَ یَوْمٌ لَّا بَیْعٌ فِیْہِ وَلَا خُلَّۃٌ وَّلَا شَفَاعَۃٌ ؕ وَالْکٰفِرُوْنَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ ○ (البقرہ، ۲۵۴)

ترجمہ: ایمان والو! ہمارے دیئے میں سے راہ خدا میں بھی خرچ کرلو اس سے پہلے کہ وہ دن آموجود ہو جس میں نہ خرید و فروخت ہوگی اور نہ دوستی کام آئے گی اور نہ سفارش کام دے گی۔ اور کافر لوگ ہی ظالم ہیں۔

اس آیت میں اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰکُمْ (ہمارے دیئے میں سے راہ خدا میں خرچ کرو) میں اَنْفِقُوْا کا صیغہ فعل امر کا ہے جس سے انفاق واجب ثابت ہوتا ہے نیز اس آیت کے آخری ٹکڑے وَالْکٰفِرُوْنَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ (اور کافر لوگ ہی ظالم ہیں۔) سے اس بات کا اشارہ بھی نکلتا ہے کہ جو لوگ اس انفاق کے وجوب کو نہ مانیں اور اس حکم پر عمل نہ کریں تو ایسے لوگوں کی یہ روش مومنانہ کردار کی نہیں بلکہ کافرانہ طرز عمل کی غماز ہے۔ لہٰذا اس آیت کے الفاظ "اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰکُمْ" (ہمارے دیئے میں سے خرچ کرو) سے زکوٰۃ اور عشر کا حکم ثابت ہوگیا کیونکہ کفر کا معاملہ صرف ضروریات دین کے انکار ہی سے پیدا ہو سکتا ہے اور زکوٰۃ وعشر کے ضروریات دین میں ہونے سے کسے انکار ہے۔

اس سلسلے میں "وَالْکٰفِرُوْنَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ" کی تفسیر میں علامہ زمخشریؒ نے

پنی تفسیر "الکشاف" میں لکھا ہے کہ:

"وَالْکٰفِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" اراد والتارکون الزکوٰة هم الظالمون

نقال والکٰفرون للتغليظ، کما قال فی اٰخر اٰیة الحج "وَمَنْ

کَفَرَ" مکان ومن لم یحج، ولانه جعل ترك الزکاة من صفات الکفار

فی قوله "وَوَیْلٌ لِّلْمُشْرِکِیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْتُوْنَ الزَّکٰوةَ"۔

ترجمہ: "وَالْکَافِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" (اور کافر لوگ ہی ظالم ہیں) سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ نہ دینے والے ظالم ہیں۔ اَلْکَافِرُوْنَ کا لفظ شدت کے لیے آیا ہے جیساکہ آیت حج کے آخر میں آتا ہے کہ وَمَنْ کَفَرَ (اور جس نے کفر کیا، آل عمران آیت) آیا ہے۔ حالانکہ وہاں پر مفہوم یہ تھا کہ "اور جس نے حج نہ کیا"۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے درج ذیل آیت میں ترکِ زکوٰۃ کو کافروں کی علامت کے طور پر بیان کیا ہے: وَوَیْلٌ لِّلْمُشْرِکِیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْتُوْنَ الزَّکَاةَ (اور مشرکین کے لیے ہلاکت ہے کیونکہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے۔

ایک دوسرے مقام پر فعل امر کے وجوب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا اہل ایمان سے ارشاد ہے۔

وَاَنْفِقُوْا مِنْ مَّا رَزَقْنٰکُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّاْتِیَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ فَیَقُوْلَ رَبِّ لَوْلَآ اَخَّرْتَنِیْٓ اِلٰٓی اَجَلٍ قَرِیْبٍ فَاَصَّدَّقَ وَاَکُنْ مِّنَ الصّٰلِحِیْنَ ۝ (المنافقون: ۱۰)

ترجمہ: اور اے ایمان والو) ہمارے دیئے میں سے خدا کی راہ میں خرچ کرتے رہا کرو، اس سے پہلے کہ تمہیں موت آلے اور آدمی کہنے لگے کہ "اے میرے رب! کاش تو مجھے کچھ دنوں کی مزید مہلت دیدیتا تو میں صدقہ دیتا اور پھر صالحین میں

سے ہوتا۔

آیتِ بالا میں اہل ایمان مخاطب ہیں اور اس آیت سے پہلے کی آیت میں وہ مذکور ہیں اور اس جگہ بھی اہل ایمان ہی کو فعلِ امر کے وجوب کے ساتھ انفاق کا حکم دیا گیا ہے اور ایسا انفاق اور "صدقہ" کرنے کا حکم موجود ہے جو کسی آدمی کو زمرۂ صالحین میں شامل ہونے کے لیے شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ اللہ کی دی ہوئی روزی سے وہ انفاق اور وہ صدقہ کیا چیز ہے جو صالحین کی خصوصیت اور اہل ایمان کا وصف خاص ہے؛ کیا اس سے زکوٰۃ و عشر مراد نہیں ہو سکتے اور کیا یہاں پر بھی صرف صدقاتِ نافلہ یا خیرات مراد لی جا سکتی ہے؛ ہرگز نہیں۔ البتہ وَاَنْفِقُوْا مِنْ مَّا رَزَقْنٰكُمْ (اور ہمارے دیے میں سے خرچ کرو) کے عمومی الفاظ میں زکوٰۃ و عشر اور خیرات دونوں کا مفہوم بیک وقت ممکن ہے۔

ارشادِ خداوندی ہے:

قُلْ لِّعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَیُنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ سِرًّا وَّعَلَانِیَةً مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّاْتِیَ یَوْمٌ لَّا بَیْعٌ فِیْهِ وَلَا خِلٰلٌ ۝ (ابراھیم: ۳۱)

ترجمہ: (اے نبیؐ) میرے ان بندوں کو جو ایمان لائے ہیں، کہہ دو کہ نماز قائم کیا کریں اور جو کچھ ہم نے ان کو عطا کیا ہے اس میں سے پوشیدہ اور علانیہ طور پر (خدا کی راہ میں) خرچ کیا کریں، اس سے پہلے کہ وہ دن آجائے جس میں نہ کچھ خرید و فروخت ہوگی اور نہ ہی دوستی کچھ کام آسکے گی۔

آیت بالا میں بھی فعلِ امر (غائب) کے ساتھ اہل ایمان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ ایک تو نماز کا اہتمام کریں اور دوسرے اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے مال سے اس کا کچھ

حصہ اسی کی راہ میں خرچ کیا کریں۔ انفاق کے اس حکم میں زکوٰۃ وعشر کے ساتھ صدقہ وخیرات بھی شامل ہیں۔ اول الذکر کے لیے آیت کے لفظ عَلَانِیَۃً اور ثانی الذکر کے لیے سِرًّا کا اشارہ اور قرینہ موجود ہے۔ اور اس سے بڑھ کر فعل امر غائب کا صیغہ اس انفاق کو وجوب وحکم کا درجہ دیدیتا ہے۔ پھر نماز پر انفاق کا یہ عطف بھی زکوٰۃ و عشر کا مفہوم لیے ہوئے ہے جس کے نظائر قرآن حکیم میں موجود ہیں اور جن کی مثالیں اس سے قبل ہم نے بیان کر دی ہیں۔

آیت مذکورہ بھی منجملہ اُن آیاتِ قرآنیہ میں سے ہے جن سے زکوٰۃ وعشر کے فرض و واجب ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔

اس مختصر سے مضمون میں ہم نے قرآن حکیم کی چند ایسی آیات پیش کر دی ہیں جن سے صراحتاً یا اشارۃً عشر کے فرض و واجب ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ باقی رہیں اس نظامِ عشر کی عملی تفصیلات تو نظامِ زکوٰۃ کی طرح وہ بھی سنت نبوی کے نصوص، صحابہ کرامؓ کے اجماع اور باقی امت کے تعامل سے معلوم کر لینی چاہئیں۔

البتہ اس سلسلے میں ایک ضروری امر پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ قرآن حکیم کے عمومی حکم کے باوصف بعض اموال واشیاء کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ وعشر سے مستثنیٰ بھی کیا ہے۔ مثال کے طور گھوڑوں، غلاموں اور سبزیوں کے بارے میں حضورؐ کا ارشاد ہے کہ ان پر زکوٰۃ وعشر واجب نہیں ہے۔ لیکن آج ایسی تمام مستثنیات پر بھی زکوٰۃ و عُشر عائد کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ مالِ تجارت کی تعریف میں آجاتے ہوں اور نصاب مقررہ کے مطابق ہوں۔

حضرت سمُرہ بن جُندبؓ کی روایت ہے کہ:

"انّ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کان یامرنا ان

نخرج الصدقة من الذی نُعِدُّ للبیع " (السنن ابی داؤد، کتاب الزکوٰۃ)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ایسی تمام اشیاء سے زکوٰۃ نکالنے کا حکم دیتے تھے جن کو ہم لوگ بغرض تجارت استعمال کرتے تھے۔

اس حدیث کی رو سے ان گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ عائد ہو سکتی ہے جو تجارت کی غرض سے ہوں اور نصاب کے مطابق ہوں، اور ان تمام پھلوں اور سبزیوں پر بھی عشر عائد ہوگا جو بغرضِ تجارت ہوں اور بمقدار نصاب ہوں۔ پہلے معاملے کے لیے عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا عمل ہمارے لیے بہترین مثال ہے اور دوسرے کے لیے آج ہم خود اجتہاد کر سکتے ہیں اور ہمارے اس طرزِ عمل سے حدیث یا شریعت کی خلاف ورزی نہیں ہوگی بلکہ اس کا عین منشا پورا ہوگا۔

نفاذِ زکوٰۃ و عُشر کے سلسلے میں البتہ یہ بات قابلِ غور ہے کہ قرآن حکیم کے پیشِ نظر انسان کی صرف معاشی صلاح و فلاح نہیں ہے بلکہ وہ پوری حیاتِ انسانی کی ہدایت و فلاح کے لیے اپنا ایک عالمگیر اور ہمہ گیر نظامِ فکر و عمل رکھتا ہے۔ قرآن کی معاشی ہدایات و احکام دراصل اس کی مجموعی دعوت کا محض ایک حصہ ہیں۔ اس لیے اسلام کے صرف کسی جزو کو نافذ کر کے اس کے ذریعے سے اس کے کلّی نفاذ کی برکات حاصل نہیں کی جا سکتیں۔ لہٰذا جب تک نظامِ اسلام کو اس کے ہمہ جہتی اصولوں کی بنیاد پر پورے اخلاص سے قائم کرنے کی کوشش نہیں ہوگی اس وقت تک اسلامی انقلاب کی منزلِ مقصود کا حصول ایک خواب سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

العشر فی الحدیث

جناب مولانا فضل الرحمٰن صاحب ایم۔اے خطیب مسجد مبارک لاہور

عُشر کی فرضیت: کتب احادیث میں عشر کے بارے میں جو احادیث منقول ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ عُشر زکوٰۃ ہی کی ایک صورت ہے۔ چونکہ عموماً اناج اور پھلوں پر زکوٰۃ دس فیصد وصول کی جاتی تھی اس بناء پر اسے عشر کا نام دے دیا گیا۔ محدثین نے عشر سے متعلقہ تمام احادیث کو اپنی اپنی کتابوں میں کتاب الزکوٰۃ میں ہی نقل کیا ہے۔ ایسی احادیث کے لئے جو باب باندھے گئے ہیں ان میں لفظ زکوٰۃ اور صدقہ استعمال ہوا ہے۔ مثلاً

باب لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة[1]	باب پانچ اوسق سے کم اناج یا پھلوں میں صدقہ نہیں۔
باب صدقة الزرع[2]	کھیتی کے صدقہ کا باب۔
باب ماجاء فی صدقة الزرع والتمر والحبوب[3]	کھیتی، کھجور اور دانوں کے صدقہ کے باب میں جو بیان ہوا۔

---

[1] بخاری، ص ۲۰۱

[2] ابوداؤد: ص ۲۲۵

[3] ترمذی: ص ۱۰۸

۴۔ باب ما جاء فی زکوٰۃ الخضروات[1]	باب سبزیوں کی زکوٰۃ کے بارے میں
۵۔ باب صدقۃ الزرع والثمار[2]	کھیتوں اور پھلوں کے صدقہ کا باب۔
۶۔ باب زکوٰۃ الحنطۃ ــــ باب زکوٰۃ الحبوب[3]	گیہوں اور دانوں کی زکوٰۃ کا باب
۷۔ اخذ الصدقۃ من الحنطۃ والشعیر[4]	گیہوں اور جو پر صدقہ وصول کرنا۔
۸۔ الزکوٰۃ فی الزرع والکرم۔[5]	کھیتی اور انگوروں پر زکوٰۃ۔
۹۔ جماع ابواب زکوٰۃ الثمار[6]	پھلوں پر زکوٰۃ کے ابواب
۱۰۔ زکوٰۃ ما یخرص من ثمار النخیل والاعناب[7]	کھجوروں اور انگوروں کی زکوٰۃ اور ان کا اندازہ لگانا۔
۱۱۔ زکوٰۃ الحبوب والزیتون[8]	دانوں اور زیتون کی زکوٰۃ۔

---

[1] ترمذی: ص ۱۰۴

[2] ابن ماجہ: ص ۱۳۰

[3] نسائی: ص ۲۱

[4] المستدرک: ص ۴۰۱: جلد ۱

[5] المستدرک: ص ۴۰۲: جلد ۱

[6] السنن الکبریٰ: ص ۱۲۰: جلد ۴

[7] تنویر الحوالک شرح مؤطا امام مالک: ص ۲۰۲: جلد ۱۔

[8] تنویر الحوالک: ص ۲۰۳: جلد ۱۔

۱۲۔ باب مایجب فیہ الزکوٰۃ من الحب[1] — غلہ کی ان اقسام کا بیان جن پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

۱۳۔ باب مایجب فیہ الصدقۃ عن الحبوب والورق والذھب[2] — دانوں، چاندی اور سونے پر صدقہ کے وجوب کا بیان۔

۱۴۔ باب وجوب زکاۃ الذھب والورق والماشیۃ والثمار والحبوب[3] — سونے چاندی جانوروں پھلوں اور دانوں پر زکوٰۃ کے وجوب کا باب۔

مذکورہ حوالوں سے واضح ہوا کہ عشر زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے۔ اور زکوٰۃ ہی کی طرح فرض ہے۔

زکوٰۃ اور عشر میں فرق

زکوٰۃ اور عشر میں یہ فرق ضرور ہے کہ زکوٰۃ ان مالوں پر وصول کی جاتی ہے۔ جن پر ایک سال گزر چکا ہو۔ جیسا کہ مرفوعًا و موقوفًا عبداللہ بن عمرؓ اور عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے۔

—— لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول[4]

—کسی مال میں زکوٰۃ فرض نہ ہوگی جب تک اس پر ایک سال نہ گذر جائے۔ البتہ یہ بات الگ ہے کہ کسی ضرورت کے تحت زکوٰۃ کے مصرف میں تعجیل[5] کی اجازت رکھی گئی ہے۔ لیکن فرضیت کے اعتبار سے صاحب نصاب کے پاس مال کا ایک سال تک رہنا شرط ہے۔

---

[1] دار قطنی، جلد ۲۔

[2] دارمی، ص ۲۰۴۔

[3] دار قطنی، ص ۹۲، ج ۲۔

[4] ″ ″ ۹۰، ″ ″

جہاں زکوٰۃ کے ایک سال کی شرط ہے وہاں عشر کے لیے اس شرط کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ عشر کی وصولی اسی وقت ہوتی ہے جب فصل کٹ جاتی ہے یا پھلوں کو درختوں اور بیلوں سے حاصل کر لیا جاتا ہے۔ کیونکہ کھیتی یا درختوں سے جو کچھ حاصل ہونا ہوتا ہے ہو جاتا ہے۔

عشر اور نصف عشر ایک فرق اور یہ ہے کہ زکوٰۃ کی جو شرح مقرر کر دی گئی ہے اس میں عمال کو کمی بیشی کرنے کی کوئی گنجائش نہیں لیکن عشر کے بارے میں شریعت نے عمال کو اختیار دیا کہ وہ دیکھیں کہ آیا کھیت اور باغات کو ملنے والا پانی بغیر کسی تکلیف یا خرچ کے حاصل کیا جاتا ہے یا اس کے حصول کے لیے کھیت اور باغ کے مالک کو محنت کرنی پڑتی ہے یا اس کو معاوضہ دینا پڑتا ہے۔

اگر پانی کا حصول بغیر کسی تکلیف یا خرچ کے ہوتا ہے تو کھیتی اور باغ سے حاصل ہونے والے اناج اور پھل پر دس فیصد عشر وصول کیا جائے گا۔ اگر پانی کے حصول کے لیے خرچ کرنا پڑتا ہے یا تکلیف اٹھانی پڑتی ہے تو شریعت نے رعایت دی ہے کہ ایسے مالک سے نصف (پانچ فیصد) عشر وصول کیا جائے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وما سقی بالنضح	(سید الانبیاء) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو زمین بارش اور چشموں سے سیراب ہو گی یا جس کا دارومدار بارش پر ہو اسکی پیداوار پر عشر ہوگا اور جس کو کنوئیں وغیرہ سے محنت کے ساتھ پانی نکال کر لگایا جائے

لہ بخاری ص ۲۰۱۔

نصف العشر[1] — اس کی پیداوار پر نصف عشر ہوگا۔

فیما سقت الانھار والغیم العشور و فیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ — جس زمین کو نہری یا بارش کا پانی ملے اس کی پیداوار پر عشر ہوگا اور جس کے لیے اونٹ کنویں سے پانی نکالیں اسکی پیداوار پر نصف عشر ہوگا۔

شریعت نے انسانی محنت کا خیال رکھتے ہوئے نصف عشر کی معافی کی گنجائش رکھی جبکہ زکوٰۃ کے بارے میں ایسی کوئی گنجائش نہیں پائی جاتی۔

عشر کن اشیاء پر وصول ہوگا؟

شریعت نے ہر اس زمین کی پیداوار پر عشر واجب کیا ہے جو بارش، نہر اور چشموں سے سیراب ہوتی ہو۔ جس زمین کو سیراب کرنے کے لیے قدرتی وسائل کے ساتھ انسانی مشقت بھی شامل ہو تو اسکی کچھ پیداوار پر نصف عشر رکھا گیا ہے۔ اس کلیہ کے تحت ہر قسم کی پیداوار زمین پر سیرابی کے اعتبار سے عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے۔ لیکن وجوب عشر کے وقت اس بات کا خیال رکھا گیا ہے کہ جن اجناس پر عشر واجب ہوتا ہے وہ قابل ذخیرہ ہیں کہ نہیں۔ لہٰذا جن کا ذخیرہ ممکن ہے ان پر عشر وصول کر لیا جاتا ہے اور جن کے بارے میں ضیاع کا خطرہ ہو تو ان کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب ہرگز یہ نہ ہوگا کہ ایسی تمام اشیاء جن پر عشر وصول نہیں کیا جاتا ان کو فروخت کرنے کے بعد جو رقم حاصل ہوتی ہے اگر وہ زکوٰۃ کے نصاب تک پہنچ جائے تو اُسے زکوٰۃ سے بھی مستثنیٰ سمجھا جائے گا۔

---

[1] مسلم ص ۳۱۶، ج ۱۔

چنانچہ احادیث میں کافی حد تک وضاحت موجود ہے اور جن اشیاء کی وضاحت نہ مل پائے تو وضاحت شدہ کے تحت استنباط کیا جائے گا۔

حضرت ابوموسیٰ اور حضرت معاذ بن جبل سے مروی ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثھما الی الیمن فامرھما ان یعلما الناس امر دینھم وقال لا تاخذوا الصدقۃ الا من ھذہ الاربعۃ الشعیر والحنطۃ والزبیب والتمر[1]

بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو یمن بھیجا اور فرمایا کہ وہ دونوں لوگوں کو دین سمجھائیں اور آپؐ نے فرمایا کہ وہ صرف چار اجناس یعنی جَو، گیہوں خشک انگور اور کھجوروں سے صدقہ وصول کریں۔

حضرت حسنؒ سے روایت ہے۔

لم یفرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم الزکٰوۃ فی شئ الا عشرۃ اشیاء الذھب والفضۃ والبقر والغنم والابل والبر والشعیر والذرۃ والتمر[2]

اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دس اشیأ کے علاوہ کسی شئ میں زکوٰۃ فرض نہیں کی۔ وہ سونا، چاندی، گائے، بکریاں اونٹ، گیہوں، جَو، جوار (مکئی) اور کھجوریں ہیں۔

عن مالک انہٗ سأل ابن شھاب عن الزیتون قال فیہ

امام مالکؒ نے امام شہابؒ سے زیتون کے بارے میں دریافت کیا یعنی کیا زیتون

---

[1] مجمع الزوائد، ص ۷۵ - ۲۴۔

[2] مصنف عبدالرزاق، ص ۱۱۴، جلد ۴۔

العشر [1] پر عشر ہے۔

حضرت معاذؓ بن جبل کی عشر کے بارے میں ایک اور روایت ہے۔

انما یکون ذٰلک فی التمر والحنطۃ والحبوب واما القثاء والبطیخ والرمان والقصب فقد عفاعنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [2]

عشر کھجوروں، گیہوں، دالوں میں ہوگا ککڑی، تربوز، انار اور گنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عشر معاف فرمایا۔

امام مالکؒ نے ہماری آسانی کے لیے حبوب کی جو تشریح کی ہے اس سے مسئلہ تقریباً واضح ہی ہو جاتا ہے۔ اور ابہام کی گنجائش ختم ہی ہو جاتی ہے۔

والحبوب التی فیہا الزکوٰۃ الحنطۃ والشعیر والسلت والذرۃ والدخن والارز والعدس والجلبان واللوبیا والجلجلان وما اشبہ ذٰلک من الحبوب التی تصیر طعاما فالزکوٰۃ توخذ منہا بعد ان تحصد۔ [3]

دانے جن میں زکوٰۃ ہے وہ گیہوں، جو پوست دار جَو یا بے پوست، جوار، باجرا (دخن چنے کو بھی کہتے ہیں۔) چاول، مسور ماش، لوبیا، تل اور ان کی مثل وہ دانے جو کھائے جاتے ہیں ان کو کاٹے جانے کے بعد زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

مذکورہ بالا اجناس اور ان کی مثل وہ ہیں جن پر عشر وصول ہوگا۔ کیونکہ ان کو کاٹ کر اگر رکھا جائے تو ان کے خراب ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ جن کا ذخیرہ کرنا

---

[1] تنویر الحوالک۔ ص ۲۰۳، جلد ۱۔

[2] مستدرک، ص ۴۰۱، جلد ۱۔

[3] تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک مصنف عبدالرزاق ص ۱۱۵، ج ۴ میں ملتی جلتی تشریح ہے۔

ممکن نہیں ان پر عشر واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ مستدرک[1] کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے۔

امام ترمذیؒ نے جامع الترمذی[2] میں باب باندھا ہے۔

ماجاء فی زکوٰۃ الخضروات۔ سبزیوں پر زکوٰۃ کا بیان۔

پھر انہوں نے حضرت معاذؓ کی روایت نقل کی ہے۔

انہ کتب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألہ عن الخضروات وھی البقول فقال لیس فیہا شیئ۔ بے شک انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف خط لکھا اور دریافت کیا کہ آیا سبزیوں پر زکوٰۃ ہے؟ تو آپؐ نے لکھا ان پر کچھ نہیں۔

امام رحمۃ اللہ علیہ نے ساتھ ہی لکھا ہے کہ حدیث کی سند صحیح نہیں اور اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی صحیح طور پر منقول نہیں۔ بے شک موسیٰ بن طلحہؓ سے مرسلاً مروی ہے۔

والعمل علی ھذا عند اھل العلم انہ لیس فی الخضروات صدقۃ۔ اور عمل اہل علم کا اس پر ہے کہ سبزیوں پر کوئی صدقہ نہیں۔

مصنف عبدالرزاق[3] میں موسیٰ بن طلحہ سے یوں مروی ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس فی الخضروات صدقۃ۔ بے شک نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سبزیوں پر کچھ صدقہ نہیں۔

---

[1] تنویر الحوالک: ص ۲۰۱: جلد ۱۲۔

[2] ص ۱۰۹: جلد ۱۲۔

[3] ص ۱۱۹: جلد ۴۔

تحفۃ الاحوذی میں شارح ترمذیؒ نے لکھا ہے:

والیٰ ذالك ذھب مالك والشافعی۔ کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اس حدیث کو اپنایا ہے۔[1]

علامہ شوکانیؒ نے منتقی الاخبار کی شرح نیل الاوطار میں حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں:

لیس فی الخضروات زکاۃ۔ یعنی سبزیوں پر زکوٰۃ نہیں۔[2]

بہرحال پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ جن اشیاء پر عشر یا نصف عشر واجب نہیں ہوتا یا وجوب میں اختلاف ہے ان کی فروخت کے بعد حاصل ہونے والی رقم پر جب ایک سال گزر جائے تو زکوٰۃ فرض ہو جائے گی۔ عشر کی وصولی میں جلدی اس لئے کی جاتی ہے کہ جن اشیاء پر وصول ہوتا ہے وہ عموماً فصل وار حاصل ہوتی ہیں۔ اگر وصولی میں دیر کر دی جائے تو فصل کے مالک کے پاس رقم نہ رہے گی پھر وہ زکوٰۃ یا عشر کیسے ادا کرے گا لہٰذا مالک کی آسانی کے لیے کٹائی کے بعد یا پھلوں کے پک جانے پر ہی حکومت کا حصہ وصول کر لیا جاتا ہے تاکہ بعد میں کوئی بدمزگی پیدا نہ ہو پائے۔ جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے تو جن مالوں پر وصول کی جاتی ہے ان کا مالک کے پاس ہمیشہ موجود رہنے کا امکان رہتا ہے۔ اس لیے سال کے سال زکوٰۃ وصول کر لی جاتی ہے۔

اناج اور پھلوں کا نصاب

ابو سعید الخدریؓ سے مروی ہے۔

---

[1] ص ۱۲؛ جلد ۲۔

[2] نیل الاوطار ص ۱۵۲، جلد ۴۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ [1]

سیدالانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ وسق سے کم (اناج اور پھلوں) میں صدقہ نہیں۔

صحیح مسلم میں وضاحت کردی گئی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فیما دون خمسۃ اوساق من تمر ولا حب صدقۃ [2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کھجور اور دانے جب پانچ اوساق سے کم ہوں تو ان میں صدقہ نہیں۔

مذکورہ بالا دو روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ جب تک اناج یا پھل پانچ وسق نہ ہوں تو ان پر عشر یا نصف عشر اگر پانی پر خرچ آتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ اگرچہ پانچ وسق سے معمولی ہی کم کیوں نہ ہوں۔ ہاں اگر کوئی خود رضاکارانہ طور پر دینا چاہے تو اور بات ہے۔ محدثین نے وسق کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کے ساٹھ صاع ہوتے ہیں اور ہر صاع تقریباً ۲ سیر کا ہوتا ہے۔ تو اس اعتبار سے تقریباً کل وزن ۹۴۸ کلوگرام ہوا۔

عشر کب واجب ہوتا ہے؟

پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ عشر کی وصولی کھیتی کے کٹنے اور پھلوں کے پک جانے پر واجب ہوتی ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۰۱ ایضاً صحیح مسلم ص ۳۱۶ ج ۱

[2] بخاری ص ۳۱۶ ج ۱۔

بعث عبد اللہ بن رواحۃ الی یھود یخرص النخل حین یطیب قبل ان یوکل منہ۔[1]

کو یہود کی طرف بھیجا کرتے تھے۔ کھجوروں کے پک جانے سے لیکن کھائے جانے سے پہلے وہ اندازہ لگاتے کہ کتنی ہونگی۔

عن عتاب بن اسید قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یخرص العنب کما یخرص النخل و توخذ زکاتہ زبیبا کما توخذ صدقۃ النخل تمرا۔[2]

عتاب بن اسید سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انگوروں کا اندازہ اسی طرح کیا جائے جس طرح کھجوروں کا کیا جاتا ہے اور ان کی زکوٰۃ خشک انگوروں کی صورت میں لی جائے جس طرح تازہ کھجوروں کی زکوٰۃ خوب پکی ہوئی کھجوروں کی صورت میں لی جاتی ہے۔

پھلوں کا اندازہ لگا کر عشر وصول کرنے کی حکمت یہ ہے کہ اناج یا دانوں کو زمین پر جتنی دیر بھی رکھا جائے تو اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا جبکہ پھلوں کو زمین پر رکھنے اور آگے پیچھے کرنے میں ان کے ضائع ہونے کا خطرہ رہتا ہے۔

عمال رسول اللہ صلعم کی امانت و دیانت اور اندازہ لگانے میں احتیاط

رسول اللہ صلعم کا معمول مبارک تھا کہ اپنے عمال کے انتخاب میں بڑی ہی احتیاط فرمایا کرتے تھے۔ حضرت عبد اللہ بن رواحہ کا معمول تھا کہ جب وہ اہل خیبر کے پاس آتے تو اندازہ لگا کر دو حصے کر دیتے پھر اہل خیبر کو اختیار دیتے کہ جو بھی حصہ ان کو پسند ہے

---

[1] ابوداؤد ص ۲۲۶ [2] ایضا ابوداؤد ص ۲۲۶۔

وہ لے لیں۔ ایک موقعہ پر اہل خیبر نے ان کو رشوت دینے کی کوشش کی۔ امام زہریؒ سے وہ واقعہ یوں منقول ہے۔

قال لما اتاهم ابن رواحه جمعوا
له حليا من حلي نساءهم فاهدوها
اليه فقال يا معشر اليهود والله
انكم لابغض خلق الله الي وما ذاك
بحاملي ان احيف عليكم واما
ما عرضتم علي من هذه
الرشوة فانها سحت
وانا لا ناكلها ثم خرص
عليهم ثم خيرهم
ان ياخذوها (او ياخذها)
هو فقالوا بهذا قامت
السموات والارض
فخذوها بذالك
الخرص [1]

کہ جب عبداللہ بن رواحہ اہل خیبر کے پاس آئے تو انہوں نے اپنی عورتوں کے زیورات جمع کر کے ان کی خدمت میں پیش کر دیئے انہوں نے کہا اے جماعت یہود اللہ کی قسم اللہ کی مخلوق میں سے تم میرے نزدیک انتہائی مبغوض ہو لیکن یہ بات مجھے اس پر نہیں ابھارے گی کہ میں تم پر ظلم کروں۔ جہاں تک اس رشوت کا تعلق ہے جو تم نے مجھ پر پیش کی ہے تو یہ حرام ہے اور ہم حرام نہیں کھاتے۔ پھر انہوں نے اندازہ لگا کر ان کو اختیار دیا۔ چاہے تو ان کے اندازہ کے مطابق مقررہ حصہ لے لیں یا دیدیں پھر یہود نے کہا اسی انصاف کی وجہ سے آسمان و زمین قائم ہیں۔ پھر انہوں نے ان کے اندازہ کے مطابق حصہ کو قبول کر لیا۔

---

[1] مصنف عبدالرزاق ص ۱۲۲ ج ۴ طبع مجلس علمی۔

طریقہ وصولی جو کچھ لکھا جاچکا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمال عشر وصول کیا کرتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں حکومت وصول کرتی تھی۔

مصارف چونکہ ثابت ہوچکا ہے کہ عشر زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے۔ جب اس کی وصولی زکوٰۃ کی طرح ہوگی تو ظاہر ہے کہ مصرف بھی زکوٰۃ ہی کی طرح ہوگا۔ قرآن پاک میں ان کا تعین کر دیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ سات سو کروڑ کی کثیر رقم کو مستحقین میں ہی تقسیم کر دیا جائے یا رفاہی و اصلاحی کاموں پر بھی کچھ خرچ کیا جائے؟

سب سے پہلے فقراء و مساکین کی ضروریات و حاجات کو پورا کرنا ہوگا۔ کیونکہ زکوٰۃ کا فلسفہ ہی یہی ہے۔

تؤخذ من اغنیاءھم	ان کے امیروں سے لی جائے گی اور
تردعلی فقراءھم۔	ان کے غریبوں پر لوٹائی جائے گی۔

اگر اس سے رقم بچے تو پھر ساتویں مصرف فی سبیل اللہ میں ائمہ فقہاء نے جو وسعت پیدا کی ہے اس کے مطابق رفاہی کاموں پر خرچ کی جائے۔ تعلیم و تربیت کو اولیت حاصل ہونی چاہیے۔

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ فی سبیل اللہ سے مراد جہاد ہے۔ لہٰذا لاالٰہ الااللہ کے نام پر قائم ہونے والے ملک کا دفاع و بقا بھی جہاد میں شامل ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جہاد کی تیاری بھی جہاد ہی ہوتی ہے۔

قرآن پاک میں مسلمانوں کو حکم دیا جاتا ہے۔

واعدوالھم مااستطعتم	جتنی بھی قوت تم اکٹھی کر سکتے ہو کرو اور
من قوۃ ومن رباط الخیل ترھبون	گھوڑے باندھو جن سے تم اللہ اور اپنے

به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون (الانفال: ۶۰)

دشمن کو ڈراؤ اور ان کے علاوہ دوسروں کو؛ تم ان کو نہیں جانتے اللہ ان کو جانتا ہے اور جو بھی تم اللہ کی راہ میں خرچ کرو گے اس کا اجر تم کو پورا پورا دیا جائے گا اور تم پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔

آیا آج کل کے دَور میں گھوڑوں سے تیاری ہو سکتی ہے۔ کیا موجودہ ترقی یافتہ دور میں لڑائی کے موقعہ پر ہمیں وہ ہتھیار مل سکتے ہیں جن کی ہمیں ضرورت ہو گی۔ لہٰذا ابھی سے ہمیں تیاری کرنی ہو گی۔

اگر کہا جائے کہ زکوٰۃ اور عشر کے مصارف میں تملیک ضروری ہے۔ جہاں تملیک نہ ہو گی وہاں زکوٰۃ اور عشر کی رقم خرچ نہ ہو سکے گی۔ لہٰذا رفاہی کاموں پر عشر کی رقم خرچ نہیں کی جا سکتی ہے۔

اس کا جواب امام اجلّ حضرت قاضی ابو یوسفؒ کے الفاظ میں موجود ہے۔

وسهم في اصلاح طرق المسلمين [1]

زکوٰۃ کا ایک حصہ مسلمانوں کی سڑکوں کی اصلاح پر خرچ کیا جائے۔

اسی طرح چند اور حوالے معروف تفاسیر میں سے بھی نقل کئے جاتے ہیں۔

نقل القفال عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة

امام فخر الدین رازیؒ نے اپنی تفسیر میں قفال کے حوالے سے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے صدقات کو عام بھلائی کے کاموں پر خرچ کرنے کی اجازت دی۔ جیسے میت کا کفن، قلعوں کی تعمیر اور

[1] کتاب الخراج، ص۸۰۔

المساجد لان قوله في سبيل الله عام في الكل ؎۱

مساجد کی عمارت اس لئے کہ فی سبیل اللہ عام ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں علامہ سیوطیؒ نے نقل کیا ہے:

اخرج ابن سعد عن سهل بن خثيمة وغيره ان ابا بكر كان له بيت مال بالسنح ليس يحرسه احد فقيل له الا تجعل عليه من يحرسه قال عليه قفل فكان يعطي ما فيه حتى يفرغ فلما انتقل الى المدينة حوله في داره فقدم عليه مال فكان يقسمه على فقراء الناس فيسوي بين الناس في القسم وكان يشتري الخيل والسلاح فيجعله في سبيل الله۔ ؎۲

ابن سعد نے سہل بن خثیمہ سے اور ان کے علاوہ دوسروں نے بیان کیا ہے کہ بیشک ابوبکرؓ کا بیت المال سنح میں تھا جس کی کوئی حفاظت نہ کرتا تھا۔ ان سے کہا گیا کہ آپ اس پر کسی محافظ کو مقرر کیوں نہیں کرتے انہوں نے جواب دیا اس پر تالہ ہے۔ جو کچھ بیت المال میں ہوتا۔ وہ لوگوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ یہاں تک کہ اس میں کچھ نہ رہتا۔ جب مدینہ منتقل ہوئے تو اپنے گھر میں بیت المال بنا لیا پھر ان کے پاس جو مال آتا۔ تو اس کو فقراء میں تقسیم کر دیتے اور تقسیم کرتے وقت برابر برابر دیتے اور وہ گھوڑے اور اسلحہ خریدتے پھر ان کو فی سبیل اللہ کی مد میں کر دیتے ہیں۔

؎۱ تفسیر کبیر۔ ص ۱۸۱ ج ۴

؎۲ تاریخ الخلفاء ص ۶۶۔

امام ناصر الدین ابی الخیر عبداللہ بن عمر البیضاوی المتوفی سنتہ ۷۹۱ھ اپنی تفسیر میں فی سبیل اللہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

والصرف فی الجہاد — کہ یہ حصہ جہاد پر اس طرح خرچ کیا جائے
بالانفاق علی متطوعة — کہ رضاکارانہ طور پر جہاد حصہ لینے والوں
وابتیاع الکراع والسلاح — پر، گھوڑے اور اسلحہ خریدنے پر صرف ہو
وقیل فی بناء القناطیر — اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پلوں اور کارخانے
والمصانع [1] — (سرکاری) بنانے پر خرچ کیا جائے۔

مصر کے مشہور استاذ شریعہ اسلامیہ ولغت العربیہ احمد مصطفیٰ المراغی سے منقول ہے۔

والحق ان المراد بسبیل — حق یہ ہے کہ فی سبیل اللہ سے مراد مسلمانوں
اللہ مصالح المسلمین العامة — کے عام بھلائی اور خیر کے کام ہیں جس سے
التی بہا قوام امر الدین والدولة [2] — دین و ملک کا استحکام ہو۔

دورِ جدید کے عظیم مفسر سید قطب شہید نے فی سبیل اللہ کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔

وذلك باب واسع یشمل — یہ وہ وسعت والا باب ہے جو جماعت کی تمام
کل مصلحة للجماعة [3] — مصلحتوں پر مشتمل ہے۔

سید سابق نے فلسفہ زکوٰۃ بڑے جامع انداز میں دو جملوں میں سمیٹ دیا ہے۔

ان اللہ تعالیٰ فرض فی — بے شک اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کے مالوں

---

[1] البیضاوی ص ۴۲۰، ج ۱۔

[2] تفسیر المراغی ص ۱۴۵ پارہ ۱۰۔

[3] فی ظلال القرآن ص ۲۴۰ ج ۴

اموال الاغنیاء صدقة لمواساة الفقراء میں غریبوں اور ان جیسے لوگوں اور مصالح ومن فی معناھم واقامة المصالح العامة[1] کے لیے صدقہ کو فرض فرمایا۔

لہٰذا مصالح عامہ بھی زکوٰۃ وعشر کے مصارف میں سے ایک مصرف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اگر حالات سازگار کئے ہیں تو ان سے فائدہ اٹھاتے ہوئے زکوٰۃ اور عشر کو قرآن و سنت کے مطابق نافذ کرنے کی کوشش مخلصانہ ہونی چاہیے اور نفاذ میں جو اللہ سبحانہ تعالیٰ نے برکتیں رکھی ہیں ان سے اپنی جھولیوں کو بھرنے میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں ہونی چاہیے۔

زکوٰۃ وعشر کی موجودگی میں کسی اور ٹیکس کی گنجائش ہے؟

پاکستان لا الہ الا اللہ کے نام پر حاصل کیا گیا تھا لہٰذا اس میں شریعت محمدیہ کا کامل نفاذ ہونا چاہیے جو قدم اٹھایا جا چکا اسے آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ حال ہی میں ایک علمی مذاکرہ ٹیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے ریسرچ سیل میں عشر پر ہوا اس میں بتایا گیا کہ اس وقت مالیہ کی صورت میں جو رقم حکومت کو وصول ہو رہی ہے وہ صرف ۲۳ کروڑ ہے جبکہ عشر کے طور پر وصول ہونے والی رقم انشاء اللہ ۷۰۰ کروڑ روپے ہوگی۔

اگر عشر کی لائن پر زکوٰۃ سسٹم کو بھی پوری طرح اسلامی بنا دیا جائے تو اس میں اتنی رقم مل سکتی ہے کہ جس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ جب زکوٰۃ اور عشر کی صورت میں حکومت کی ضرورت کے مطابق رقوم حاصل ہو جائیں تو اور کسی ٹیکس کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ البتہ اگر زکوٰۃ اور عشر سے حکومت کا بجٹ پورا نہیں ہوتا تو حکومت رضاکارانہ معاونت کی عوام سے اپیل کر سکتی ہے اگر اپیل پر عوام الناس اور مالدار توجہ نہ دیں تو حکومت اپنی

---

[1] فقہ السنۃ ص ۳۴۵، ج ۱

ضرورت پوری کرنے کے لیے ضرورت کی حد تک لوگوں سے رقم وصول کر سکتی ہے۔

جہاں تک زکوٰۃ اور عشر کی موجودگی میں مزید کسی ٹیکس کے لگائے جانے کا تعلق ہے تو اس کے بارے امام شعرانیؒ اور علامہ شوکانیؒ کی دو کتابوں کے حوالے دیئے جاتے ہیں۔

انہ لیس فی المال سوی الزکاۃ[1] — مال میں سوائے زکاۃ کے اور کچھ نہیں مسلمانوں

لیس علیھم غیر الزکوٰۃ من الضرائب والمکس[2] — پر زکوٰۃ کے علاوہ کوئی ٹیکس اور محصول چنگی نہیں۔

اسی طرح حضرت علاء بن حضرمی سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بحرین اور ہجر بھیجا۔ میں مسلمانوں کے باغ میں آتا ان کو سلام کرتا۔

فاخذ من المسلم العشر و من المشرک الخراج[3] — پس میں مسلمان سے عشر لیتا اور مشرک سے خراج۔

ان حوالوں سے معلوم ہوا کہ اسلامی ریاست میں زکوٰۃ اور عشر کے علاوہ کوئی اور ٹیکس نہیں ہونا چاہیے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے عہد میں غیر مسلم تاجروں پر دس فیصد تاجرانہ ٹیکس اس بنا پر لگایا تھا کہ وہ مسلمان تاجروں سے اتنا ہی وصول کرتے تھے۔

علامہ شبلی نعمانی نے تو یہ لکھا ہے کہ منبج کے عیسائیوں نے جو اس وقت تک اسلام کے محکوم نہ تھے خود حضرت عمرؓ کے پاس تحریری درخواست بھیجی کہ ہم کو عشر ادا کرنے کی شرط پر عرب میں تجارت کرنے کی اجازت دی جائے۔ حضرت عمرؓ

---

[1] المیزان الکبریٰ، ص ۱۲، ج ۲۔

[2] نیل الاوطار، ص ۲۶، ج ۹۔

[3] ابن ماجہ، ص ۱۳۱۔

نے منظور کرلیا۔ پھر ذمیوں اور مسلمانوں پر یہ قاعدہ جاری کردیا۔ البتہ تعداد میں تفاوت رہا یعنی حربیوں سے ۱۰ فیصد ذمیوں سے ۵ فیصد اور مسلمانوں سے ڈھائی فیصد لیا جاتا تھا۔[1]

اگر آج بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کی راہ کو اپنایا جائے تو ہمارے تمام اقتصادی و عملی مسائل حل ہو سکتے ہیں اور پاکستان حقیقی معنوں میں ناقابل تسخیر ایک فلاحی ریاست کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ وما توفیقی الا باللہ۔

---

[1] الفاروق: ص ۳۳۰۔ مدینہ پبلشنگ کمپنی بندر روڈ کراچی۔

فہرست مضامین

سہ ماہی منہاج عشر نمبر حصہ دوم شمارہ جولائی ۱۹۸۳ء

العشر فی الفقہ

فقہ حنفی
مسائل عشر — مولانا عبد الرشید جامعہ مدنیہ

فقہ مالکی
المدوّنۃ الکبریٰ — ادارہ

فقہ شافعی
کتاب الام — ادارہ

فقہ حنبلی
المغنی والشرح الکبیر — ادارہ

فقہ ظاہری
المحلّٰی — پروفیسر خان محمد چاولہ صاحب

فقہ جعفری
الفروع من الکافی ۔ من لا یحضرہ الفقیہ — ادارہ
تہذیب الاحکام — پروفیسر خان محمد چاولہ صاحب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فقہ حنفی

مسائلِ عشر

مولانا عبدالرشید صاحب استاذ فقہ جامعہ مدنیہ، لاہور

زمین اور پیداوار کی زکوٰۃ

جس طرح شریعت نے مال تجارت، سونے چاندی، نقد رقم اور سائمہ[۱] جانوروں پر زکوٰۃ کی ادائیگی فرض قرار دی ہے، اسی طرح زمین کی پیداوار پر بھی زکوٰۃ عائد کی ہے زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ ہی کو عشر کہا جاتا ہے[۲]۔

وجہ تسمیہ

"عشر" کا معنی ہے "دسواں حصہ" چونکہ زمین کی پیداوار کی زکاۃ کی مقدار عام حالات میں کل پیداوار کا دسواں حصہ ہے اس لیے پیداوار کی زکاۃ کا نام "عشر" رکھ دیا گیا۔ اگرچہ بعض مخصوص حالات میں پیداوار کا بیسواں حصہ (نصف عشر) ادا کیا جاتا ہے لیکن اصطلاح فقہاء میں اسے بھی عشر ہی کہا جاتا ہے[۳]۔

زکوٰۃ اور عشر کا فرق

عام اموال کی زکوٰۃ خالص عبادت ہے۔ اس میں حیثیتِ عبادت کے علاوہ اور کوئی حیثیت نہیں ہے جبکہ زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں حیثیتِ عبادت کے ساتھ ساتھ ضمنی طور پر ٹیکس کی حیثیت بھی ملحوظ رکھی گئی ہے[۴]۔ یہی وجہ ہے کہ عشر نابالغ اور مجنون کی زمین کی پیداوار پر بھی عائد ہوتا ہے بلکہ موقوفہ زمین کی پیداوار پر بھی عشر واجب ہے جبکہ ان پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے[۵]۔

نیز اسی لیے صاحب زکوٰۃ اگر زکوٰۃ ادا کئے بغیر انتقال کر جائے تو اس کے مال میں سے زکوٰۃ نہیں نکالی جائے گی لیکن اس کے برعکس اگر صاحب عشر عشر ادا کئے بغیر انتقال کر جائے اور وہ پیداوار موجود ہو تو اس میں سے عشر وصول کیا جائے گا۔[۶]

وجوب عشر کی شرائط پہلی شرط مسلمان ہونا، لہٰذا ابتداءً عشر صرف مسلمان پر ہی عائد ہوگا۔ البتہ اگر کسی مسلمان سے کسی کافر نے وہ عشری زمین خرید لی اور اس کافر نے اس پر قبضہ کر لیا تو وہ کافر حسبِ سابق عشر ادا کرے گا یا خراج؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ کافر خراج ادا کرے گا عشر نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ کافر ڈبل عشر یعنی خمس ($\frac{1}{5}$ حصہ) ادا کرے گا۔ امام محمدؒ کے نزدیک حسبِ سابق عشر ہی ادا کرے گا۔ اگرچہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک یہ نام کا عشر مصارف خراج میں صرف کیا جائے گا مصارف عشر میں نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ سے ایک روایت مصارف عشر میں خرچ کرنے کی بھی ہے۔[۷]

دوسری شرط وجوب عشر کی دوسری شرط دارالاسلام میں ہونا یا دارالحرب میں ہوتے ہوئے فرضیت عشر کا علم ہونا ہے لہٰذا دارالحرب میں رہنے والے کسی مسلمان کو اگر فرضیتِ عشر کا علم نہیں تو اس پر ادائیگی عشر بھی فرض نہیں ہے۔[۸]

تیسری شرط وجوب عشر کی تیسری شرط پیداوار کا وجود ہے لہٰذا عشری زمین میں اگر پیداوار نہیں ہوئی تو ایسی زمین پر عشر لاگو نہیں ہوگا۔[۹] اگرچہ پیداوار نہ ہونے کا سبب کوئی قدرتی سبب نہ ہو بلکہ مالک کی اپنی لاپروائی اور غفلت ہی اس کا باعث ہو مثلاً اس نے کاشت ہی نہیں کی یا کاشت کے بعد اس کی نگرانی اور حفاظت نہیں کی۔[۱۰]

چوتھی شرط وہ پیداوار ایسی ہو کہ عادۃً اس کو پیدا کرنے اور اگانے کا رواج ہو اور

اسے کاشت کر کے اس سے نفع اٹھایا جاتا ہو۔ لہٰذا بے کار اور خودرو قسم کی گھاس اور درخت وغیرہ میں عشر نہیں ہے۔ ہاں البتہ اگر قصداً گھاس اور بانس وغیرہ اگائے جائیں تو ان میں عشر ہوگا۔[11]

پانچویں شرط

وجوب عشر کی پانچویں شرط یہ ہے کہ زمین عشری ہو۔ خراجی زمین میں خراج ہی واجب ہوتا ہے عشر نہیں۔ کیونکہ کسی ایک زمین پر عشر و خراج دونوں اکٹھے لاگو نہیں ہوتے۔[12]

عشری زمینیں

(۱) عرب کی ساری زمین عشری ہے عرب کی زمین عذیب سے مکہ تک اور عدن سے منتہائے حجر تک کہلاتی ہے جس میں تہامہ، حجاز، مکہ، یمن، طائف، عمان اور بحرین شامل ہیں۔[13] (۲) جو علاقے بطور صلح فتح ہوئے اور وہاں کے باشندے مسلمان ہو گئے تو ان مسلمانوں کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا۔[14] (۳) وہ علاقے جو بزور شمشیر فتح ہوئے اور ان کی زمینوں کو مال غنیمت قرار دے کر شرعی اصول کے مطابق مسلمان مجاہدین میں تقسیم کر دیا گیا ہو۔ ایسی تمام زمینیں عشری قرار پائیں گی۔[15] (۴) مسلمان کا رہائشی مکان جب وہ اسے گرا کر قابل کاشت بنا ڈالے، اگر صرف عشری پانی سے سیراب کیا جائے تو اسے بھی عشری زمین قرار دیا جائے گا۔[16] (۵) وہ بنجر بے آباد غیر مملوکہ زمینیں جنہیں کسی مسلمان نے باقاعدہ اسلامی حکومت کی اجازت سے آباد کیا ہے، ان کی حیثیت کے تعین میں اختلاف ہے امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان کو عشری پانی سے سیراب کیا جاتا ہے تو ایسی زمینیں عشری کہلائیں گی اور اگر خراجی پانی سے سیراب کیا جاتا ہے تو خراجی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا دار و مدار قرب و جوار کی زمینوں پر ہے۔ اگر گرد و نواح کی زمینیں عشری ہیں تو یہ آباد کردہ زمینیں بھی عشری

قرار دی جائیں گی اور اگر گرد و نواح کی زمینیں خراجی ہیں تو ان کو بھی خراجی ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر عشری و خراجی زمینوں کے بالکل بیچ میں ہو تو بھی وہ زمین عشری ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔[۱۸]

عشری پانی بارش کا پانی، کنوؤں کا پانی، قدرتی چشموں کا پانی اور ان بڑے بڑے دریاؤں ندیوں کا پانی جو قدرتی طور پر جاری ہیں اور ان کو جاری کرنے میں لوگوں کے عمل کو دخل نہیں ہے اور نہ عادۃً کسی کی ملکیت میں ہوتے ہیں مثلاً سیحون، جیحون، دجلہ فرات۔ دریائے نیل، گنگا وجمنا اور پنجاب کے بڑے دریا وغیرہ۔

خراجی پانی ان چھوٹی نہروں اور چشموں وغیرہ کا پانی جنہیں کسی جماعت یا فرد نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالا ہے خواہ ایسی نہریں اور چشمے وغیرہ فتح اسلامی سے بیشتر کے ہوں یا فتح اسلامی کے بعد بیت المال کے خرچ سے نکالے گئے ہوں۔ ان کا پانی خراجی ہو گا۔[۱۹]

تنبیہ یاد رہے کہ عشری اور خراجی پانی کا اعتبار صرف نمبر ۴ و ۵ میں ذکر کی گئی زمینوں میں ہی ہو گا۔ زمینوں کی پہلی تین قسمیں بہرحال عشری ہی ہیں۔[۲۰]

نصاب کے شرط ہونے میں اختلاف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب عشر کے لیے کوئی نصاب شرط نہیں لہٰذا پیداوار کتنی ہی قلیل کیوں نہ ہو، عشر اس میں بہرحال واجب ہو گا۔ البتہ امام محمدؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک نصاب شرط ہے۔ اس نصاب میں قدرے تفصیل ہے:

۱۔ کیلی اشیاء (یعنی وہ چیزیں جنہیں ناپ کر بیچا اور خریدا جاتا ہے) کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کا اندازہ تول کے موجودہ پیمانوں کے ذریعہ ۹۴۸

کلوگرام کیا گیا ہے۔

۲۔ غیر مکیلی اشیاء جیسے روئی اور زعفران وغیرہ کا نصاب امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اتنی مقدار ہے کہ اس کی قیمت مکیلی اشیاء میں سب سے کم قیمت چیز کے پانچ وسق کی قیمت کے برابر ہو جائے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی اشیاء کا نصاب یہ ہے کہ ان چیزوں کا اندازہ کرنے کے لیے جو سب سے بڑا معیار ہے وہ جب پانچ کی تعداد تک پہنچ جائے تو اس پر عشر ادا کرنا واجب ہو جائے گا اس سے کم میں نہیں۔

شہد بھی چونکہ غیر مکیلی اشیاء میں شامل ہے اس لیے اس کا نصاب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق یہ ہے کہ شہد کی قیمت، مکیلی اشیاء کی سب سے کم قیمت چیز کے پانچ وسق کی قیمت کے برابر ہو جائے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان کے اصول کے مطابق شہد کے اندازہ کرنے کے لیے چونکہ سب سے بڑا پیمانہ "فرق" ہے اس لیے پانچ "فرق" شہد کا نصاب ہے: ایک "فرق" ۳۶ رطل کا ہوتا ہے[21]
فتویٰ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ہے لہٰذا پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ عشر بہر حال نکالنا واجب ہے[22]

پیداوار کے ایک سال تک باقی رہنے کی شرط میں اختلاف

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب عشر کے لیے پیداوار کے ایک سال تک باقی رہنے کی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک سبزیوں، ککڑیوں، کھیروں، پیاز، لہسن وغیرہ ہر قسم کی پیداوار پر عشر واجب ہے۔ لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وجوب عشر کے لیے یہ شرط ہے کہ پیداوار بلا کسی زیادہ تکلف کے ایک سال تک باقی رہ سکے۔

اسی بناء پر عام سبزیوں وغیرہ میں ان کے نزدیک عشر نہیں ہے[۲۳] - انگور چونکہ کشمش کی صورت میں سال تک باقی رکھا جاتا ہے اس لیے اس میں عشر واجب ہوگا۔ اسی طرح زیرہ، دھنیا رائی، گنا، بادام، اخروٹ، پستہ وغیرہ جنہیں خشک صورت میں باقی رکھنے کا عام دستور ہے، ایسی تمام چیزوں میں امام محمد اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بھی بالاتفاق عشر ہے۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان تمام پھلوں میں عشر ہے جنہیں خشک کر کے باقی رکھا جا سکتا ہو اور خشک ہونے کے بعد وہ نصاب کو پہنچ جاتے ہوں جیسے انجیر، آلو بخارا، امرود، شفتالو، سیب، مشمش، بنق، توت، کیلا وغیرہ لیکن امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ ان اشیاء کو، عام طور پر خشک وغیرہ کر کے باقی رکھنے کی عادت نہیں اور عام طور پر ایسا کیا نہیں جاتا اس لیے ان پر عشر نہیں ہوگا امام محمد رحمہ اللہ سے یہ روایت بھی ہے کہ پیاز چونکہ سال تک باقی رہتا ہے لہذا اس میں عشر ہے[۲۴]

تکمیل نصاب تکمیل نصاب کی ضرورت دو مقام پر پڑتی ہے :

۱ - کسی شخص کی دو یا دو سے زائد علاقوں اور دیہاتوں میں زمینیں ہیں - اور کسی بھی زمین کی پیداوار نصاب کو نہیں پہنچتی - تو کیا ان مختلف زمینوں کی پیداوار ملا کر نصاب مکمل کیا جائے گا یا نہیں؟

۲ - ایک ہی زمین میں مختلف قسم کی پیداوار ہوئی اور ان میں سے کوئی بھی نصاب عشر کو نہیں پہنچتی، تو کیا تکمیل نصاب کی خاطر مختلف پیداواروں کو ملایا جائے گا یا نہیں؟

پہلی صورت میں مختلف زمینوں کی پیداوار کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے گا اور

ادا کرنا ضروری۔ البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حکومت کی طرف سے وصولی عشر کے لیے مقرر کردہ عامل اگر ان مختلف زمینوں کا ایک ہی ہے تو اسے مطالبہ عشر کا بھی حق حاصل ہے اور اگر عامل مختلف ہیں اور ہر ایک کے زیر اختیار آنے والی زمین کی پیداوار نصاب عشر کو نہیں پہنچتی تو ایسی صورت میں عامل کو مطالبہ عشر کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ لیکن چونکہ آپس میں ضم کر دینے کے باعث مالک کی ملک میں بقدر نصاب پیداوار جمع ہو چکی ہے اس لیے مالک پر از خود عشر ادا کرنا واجب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ پیداوار کی مختلف جنسوں کو بھی تکمیل نصاب کی خاطر آپس میں ضم کیا جائے گا یا نہیں؟ اس کا جواب ابھی دوسری صورت کے ذیل میں آرہا ہے۔

دوسری صورت میں مختلف قسم کی پیداوار کو تکمیل نصاب کی خاطر آپس میں ضم کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ایک جنس کو دوسری جنس کے ساتھ تکمیل نصاب کے لیے نہیں ملایا جائے گا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس مختلف پیداوار کا اختلاف ایسا ہے کہ جس کے باعث اس کو آپس میں کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا ناجائز ہے تو ایسی مختلف پیداوار کو تکمیل نصاب کے لیے آپس میں ضم کیا جائے گا مثلاً سفید گندم اور سرخ گندم اور اگر ایسا اختلاف ہے کہ ان کو آپس میں کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے تو ایسی مختلف پیداوار کو تکمیل نصاب کے لیے آپس میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر جنس علیحدہ علیحدہ دیکھی جائے گی اگر نصاب کو پہنچے تو عشر واجب [۲۵] ورنہ نہیں

عاقل بالغ ہونا شرط نہیں وجوبِ عشر کے لیے عاقل بالغ ہونا شرط نہیں یہی وجہ ہے کہ نابالغ اور مجنون کی زمینوں پر بھی عشر واجب ہے۔[۲۶]

زمین کی ملکیت بھی شرط نہیں

وجوب عشر کے لیے پیداوار کی ملکیت کافی ہے زمین کی ملکیت شرط نہیں اس لیے وقف شدہ زمینوں کی پیداوار پر بھی عشر ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے زمین عاریۃً لے لی اور اس میں کاشت کی تو اس کا عشر عاریت پر لینے والا شخص (مستعیر) پیداوار کا مالک ہونے کی بناء پر ادا کرے گا، عاریت پر دینے والے شخص (معیر) کے ذمہ اس کا عشر نہیں ہے۔ اگرچہ وہ زمین کا مالک ہے۔

اسی طرح اگر زمین بٹائی پر دی یعنی پیداوار کا ایک معین حصہ مالک کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا تو مالک و کاشتکار میں سے ہر شخص اپنے حصہ کا عشر ادا کرے گا۔[27]

اسی طرح اگر زمین کرایہ پر دیدی اور کرایہ پر لینے والے (مستاجر) نے اس میں زراعت کی تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کرایہ پر دینے والے شخص (مؤجر) نے اجرت اتنی لی ہے کہ مستاجر کے پاس بہت کم بچا ہے تو ایسی صورت میں عشر مؤجر کے ذمہ ہوگا۔ .... اور اگر موجر اجرت کم لے تو عشر مستاجر کے ذمہ ہوگا۔ چونکہ ہمارے علاقوں میں اجرت کم لی جاتی ہے اس لیے اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے کہ عشر مستاجر کے ذمہ ہے۔[28]

سال گذرنا بھی شرط نہیں

زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہونے کے لیے جس طرح مال زکوٰۃ پر سال گذرنا شرط ہے اس طرح وجوب عشر کے لیے عشری پیداوار پر سال گذرنا شرط نہیں ہے۔ اسی لیے پیداوار ہوتے ہی .... عشر واجب ہوگا اور سال میں جتنی بار فصل ہوگی ہر بار عشر ادا کرنا واجب ہوگا۔[29]

کھیتی کاٹنے اور پھل اتارنے سے پہلے عشر ادا کرنا

زراعت یعنی بیج ڈالنے اور درختوں

کو پھل لگنے سے پہلے عشر ادا کرنا صحیح نہیں۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے ایسا کیا تو اسے دوبارہ عشر ادا کرنا پڑے گا۔ اور اگر کھیتی کے اگ جانے کے بعد اور پھل آجانے کے بعد عشر ادا کیا تو عشر ادا ہو جائے گا۔ اور اگر بیج ڈالنے کے بعد اور اگنے سے پہلے عشر ادا کیا تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے[۳۰]

عشر کی مقدار

جن زمینوں کی سیرابی میں محنت یا خرچ کرنا پڑتا ہو مثلاً چاہی زمینیں یا وہ نہری زمینیں جن کے پانی کی قیمت ادا کرنا پڑتی ہے یا دُور دراز جگہوں سے اونٹوں وغیرہ پر پانی لا کر زمین کو سیراب کیا جائے تو ایسی صورت میں پیداوار کا ۱/۲۰ حصہ یعنی نصف عشر ادا کرنا ہوگا۔

بارانی زمینیں جنہیں بلا قیمت و بلا محنت پانی میسر آجاتا ہو، ان کی پیداوار کا ۱/۱۰ حصہ یعنی پورا عشر ادا کرنا ہوگا۔

جن زمینوں کو دونوں طرح کے پانیوں سے سیراب کیا گیا ہو تو اکثر کا اعتبار ہوگا یعنی اگر اس فصل میں بارش کا پانی زیادہ استعمال ہوا ہے تو ۱/۱۰ حصہ یعنی عشر ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر نہری پانی زیادہ استعمال ہوا ہے تو ۱/۲۰ حصہ یعنی نصف عشر ادا کرنا ہوگا۔[۳۱]

اور اگر کسی زمین کو دونوں طرح کے پانیوں سے سیراب کیا گیا ہو اور دونوں طرح کے پانیوں کا استعمال برابر ہو تو اگرچہ ایک قول کے مطابق نصف عشر یعنی ۱/۲۰ حصہ ادا کرنا ہوگا لیکن دوسرے قول کے مطابق محتاط طریقہ یہ ہے کہ آدھی پیداوار کا عشر یعنی ۱/۱۰ حصہ اور آدھی پیداوار کا نصف عشر یعنی ۱/۲۰ حصہ ادا کرے۔ گویا عشر کا ۳/۴ حصہ ادا کرے[۳۲]

اگر عشری زمین "تغلبی"[۵] عیسائی کے پاس ہو تو اس سے عشر کا دوگنا یعنی ۱/۵ حصہ لیا جائے گا۔ خواہ وہ "تغلبی" عیسائی مرد ہو یا عورت، بالغ ہو یا بچہ۔ نیز "تغلبی" عیسائی سے اگر غیر "تغلبی" ذمی نے وہ زمین خرید لی تو غیر "تغلبی" ذمی کو بھی عشر کا دوگنا یعنی ۱/۵ حصہ ادا کرنا ہوگا۔

"تغلبی" اگر مسلمان ہو جائے یا کوئی مسلمان اس سے زمین خرید لے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہا اللہ کے نزدیک حسب سابق یہ لوگ عشر کا دوگنا ادا کریں گے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اب یہ لوگ عشر ادا کریں گے ۔۔۔۔۔ اور عشر کا دوگنا ادا کرنے کا حکم اب ساقط ہو جائے گا۔

"تغلبی" نے اگر عشری زمین کسی مسلمان سے خریدی تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ رحمہا اللہ کے نزدیک "تغلبی" عشر کا دوگنا ادا کرے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بدستور سابق عشر ہی ادا کرے گا۔[۳۴]

قرض اور خرچ منہا نہیں کیا جائے گا

اگر مالک پیداوار مقروض ہو تو قرض کو پیداوار سے منہا نہیں کیا جائے گا بلکہ پوری پیداوار کا عشر ادا کیا جائے گا۔ اسی طرح کھیتی کے اخراجات اور بیج وغیرہ

---

۵ "بنو تغلب" عرب عیسائیوں کا ایک قبیلہ تھا جو روم کی سرحد کے قریب آباد تھا۔ جب حضرت عمرؓ نے ان پر جزیہ مقرر کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ ہم عرب قوم ہیں اور جزیہ کو ناپسند کرتے ہیں اور اگر آپ نے ہم پر جزیہ لگایا تو ہم آپ کے دشمن رومیوں سے جا ملیں گے۔ اور اگر آپ ہم سے وہی وصول کریں جو مسلمانوں سے وصول کرتے ہیں (عشر وغیرہ) تو ہم آپ کو مسلمانوں سے دوگنا دیدیں گے چنانچہ اسی پر ان سے معاہدہ ہو گیا۔ (شرح زیادات الزیادات للسرخسی والعتابی ص ۱۱۲)

بھی منہا نہیں کئے جائیں گے بلکہ پوری پیداوار کا عشر ادا کرنا ہو گا[۳۴]

وجوب عشر کا وقت

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کھیتی کے زمین سے نکلنے اور درختوں پر پھل کے ظاہر ہو جانے اور قابلِ انتفاع ہو جانے کا وقت ہی وجوب عشر کا وقت ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کھیتی اور پھلوں کے پوری طرح تیار ہو جانے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک کھیتی کو صاف اور بھوسے وغیرہ سے علیحدہ کر لینے اور پھلوں کو توڑ لینے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے۔

لہٰذا اگر کھیتی کاٹے جانے اور پھول توڑنے جانے کے قابل ہونے سے پہلے کسی شخص نے ضائع کر دیئے تو مالک اس شخص سے تاوان وصول کر کے اس میں سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک عشر ادا کرے گا اور اگر کھیتی یا پھلوں میں سے کچھ حصہ تلف ہونے سے بچ جائے تو اس کا عشر اسی میں سے ادا کرے لیکن چونکہ امام ابو یوسف رح اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ابھی وجوب عشر کا وقت ہی نہیں ہوا تھا اس لیے ان کے نزدیک ایسی تلف کردہ پیداوار کا عشر واجب نہیں ہو گا۔ نیز ان کے نزدیک باقی ماندہ کھیتی اور پھلوں کے نصاب کی تکمیل میں اس پیداوار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو وجوب عشر کا وقت آنے سے پہلے ہلاک ہو چکی ہے۔ لہٰذا اگر باقی ماندہ پیداوار بذات خود نصاب کو پہنچ جائے تو عشر ادا کر دیا جائے۔ ورنہ نہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جو وقت وجوب ہے اگر اس کے بعد کھیتی یا پھل از خود قدرتی طور پر ضائع ہو گئے تو ہلاک شدہ کا اگرچہ عشر ادا نہیں کیا جائے گا لیکن باقی ماندہ پیداوار اگر نصاب کو نہیں پہنچتی تو تکمیل نصاب کی خاطر ہلاک شدہ پیداوار کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس طرح اگر نصاب مکمل ہو جائے تو عشر ادا کرنا واجب ہو گا ورنہ نہیں

اور اگر وقت وجوب کے بعد کھیتی یا پھل کو مالک نے خود ضائع کیا ہے تو اس کا عشر مالک کے ذمہ واجب الاداء ہوگا۔ اور اگر مالک کے علاوہ کسی اور شخص نے اس کی پیداوار کو وقت وجوب کے بعد ضائع کیا ہے تو مالک اس سے تاوان لے کر اس کا عشر ادا کرے۔ اور اگر پیداوار کا کچھ حصہ ضائع کرنے والے کی دستبرد سے بچ گیا ہے تو اس کا عشر باقی ماندہ حصے سے ادا کرے[35]

عشر کا رکن "تملیک" ادائیگی عشر کے لیے "تملیک" یعنی کسی مستحق کو مالک بنانا ضروری ہے۔ لہٰذا ان تمام صورتوں میں عشر ادا نہیں ہوگا جن میں کسی مستحق کو مالک نہ بنایا گیا ہو مثلاً مسجد و سرائے وغیرہ کی تعمیر اور دیگر رفاہ عامہ کے کاموں میں خرچ کرنا، کسی مردے کے کفن دفن میں خرچ کرنا، کسی فقیر میت کا قرض ادا کرنا، کسی زندہ فقیر کا قرض از خود اس کے حکم کے بغیر ادا کر دینا وغیرہ۔

حاکم یا اس شخص کو عشر ادا کرنا جسے وصولی عشر کے لیے حکومت کی طرف سے مقرر کیا گیا ہے، بالکل درست اور صحیح ہے کیونکہ ان کا وصول کرنا فقراء و مستحقین کے نمائندہ اور وکیل ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کا قبضہ مستحق کا قبضہ قرار پائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی نابالغ فقیر بچے یا فقیر مجنون کو عشر ادا کرتا ہے اور ان کی طرف سے ان کا باپ، دادا یا ان کا ولی یا وصی قبضہ کر لیتا ہے تو بھی عشر ادا ہو جائے گا اس لیے کہ ان کے نمائندہ ہونے کی حیثیت سے ان کا قبضہ بعینہٖ فقیر بچے یا فقیر مجنون کا قبضہ سمجھا جائے گا۔

اپنے اصول و فروع یعنی باپ دادا اور اپنی اولاد یا اولاد کی اولاد کو عشر ادا نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح شوہر اپنی بیوی کو عشر ادا نہیں کر سکتا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مطابق بیوی اپنے شوہر کو بھی عشر نہیں ادا کر سکتی البتہ امام ابو یوسفؒ

اورامام محمد رحمہا اللہ کے نزدیک بیوی اپنے شوہر کو ادا کرسکتی ہے لیکن فتوے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر ہے۔ اپنے اصول و فروع کو ادا کرنے اور زوجین کے ایک دوسرے کو ادا کرنے کی صورت میں اگرچہ تملیک تو ہو جاتی ہے لیکن چونکہ ان میں بالعموم ایک دوسرے کی ملکیت سے فائدہ بکثرت اٹھایا جاتا ہے اس لیے یہ تملیک، تملیک مطلق نہیں ہوتی لہٰذا ان کو ادائیگی عشر صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اباحۃً کھانا کھلا دینے سے عشر ادا نہیں ہوگا۔[۳۶]

نیت چونکہ عشر میں عبادت کی حیثیت بھی ملحوظ ہے اس لیے دیگر عبادات کیطرح ادائیگی عشر میں بھی نیت شرط ہے۔ لہٰذا اگر کسی شخص سے جبراً عشر لے لیا گیا اور وہ بذات خود ادائیگی عشر پر رضامند نہیں تھا تو ایسے شخص کو وہ اجر و ثواب نہیں ملے گا جو ادائیگی عشر پر بحیثیت عبادت ملتا ہے اگرچہ اس صورت میں بھی عشر اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس میں ٹیکس کی حیثیت بھی موجود ہے۔

یہ نیت یا تو ادائیگی کے وقت ہونی چاہیے یا پھر اس وقت جبکہ کل پیداوار سے عشر کا حصہ علیحدہ کیا جائے اگرچہ بعد میں علیحدہ کردہ حصہ عشر کو ادا کرتے وقت نیت مستحضر نہ رہے۔

نیز نیت میں صاحب عشر کی نیت کا اعتبار ہوگا لہٰذا اگر کسی شخص نے عشر کا حصہ کسی مستحق تک پہنچانے کا حکم کسی کو دیا۔ لیکن پہنچانے پر مامور شخص کو مستحق کے حوالہ کرتے وقت نیت مستحضر نہیں رہی تو بھی عشر ادا ہو جائے گا کیونکہ ایسی صورت میں آمر کی نیت کا اعتبار ہوگا نہ کہ مامور کی نیت کا۔[۳۷]

حصہ عشر کی جگہ دوسری چیز کی ادائیگی پیداوار کے حصہ عشر کی جگہ اس کی قیمت بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ نیز

حصہ عشر کی جگہ اگر کوئی دوسری جنس ادا کرنا چاہے تو بھی کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس دوسری جنس کی قیمت حصۂ عشر کی قیمت کے برابر ہو۔ البتہ اگر حصہ عشر کی جگہ اسی جنس کی دوسری چیز ادا کرنا چاہے تو اس کی دو صورتیں ہیں؛

۱۔ اموالِ ربویہ میں سے ہے۔

۲۔ اموال ربویہ کے علاوہ ہے۔

اگر دوسری صورت ہے تو اس میں حصہ عشر کی جگہ اسی جنس کی دوسری چیز ادا کی جا سکتی ہے بشرطیکہ اس کی قیمت حصہ عشر کی قیمت کے برابر ہو۔

پہلی صورت میں جبکہ حصہ عشر اموال ربویہ میں سے ہو اور اس کی جگہ اسی کی جنس سے دوسری چیز ادا کرنی ہو تو اس میں تین قول ہیں؛

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ رحمہما اللہ کے نزدیک مقدار میں یکساں اور برابر ہونا ضروری ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک قیمۃً برابر ہونا ضروری ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں جو فقراء کے لیے زیادہ انفع ہو اس کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً کسی شخص کے کھیت میں اعلیٰ قسم کی ایک ہزار من گندم پیدا ہوئی جس کا عشر وہی اعلیٰ قسم کی سو من گندم ہے۔ اب اگر کسی وجہ سے یہ شخص عشر ادا نہ کر سکا اور یہ گندم اس کے پاس ختم ہو گئی۔ اب یہ شخص گھٹیا قسم کی سو من گندم بطور عشر ادا کرتا ہے جس کی قیمت چھ ہزار روپیہ بنتی ہے جبکہ اس اعلیٰ قسم کی سو من گندم کی قیمت نو ہزار روپیہ تھی۔ اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عشر ادا ہو جائے گا کیونکہ یہ حضرات ایسی حالت میں مقدار میں برابری کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن امام زفر اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عشر ادا نہیں ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس پر لازم ہے کہ اس زائد گندم کی قیمت اس پر واجب الادا

گندم کی قیمت کے برابر نہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس لیے کہ اس صورت میں قیمت کا اعتبار کرنا فقراء کے لیے زیادہ انفع ہے کیونکہ اس طرح فقراء کو یہ گھٹیا گندم ڈیڑھ سو من مل جائے گی۔

اگر معاملہ اس کے برعکس ہو یعنی واجب الادا حصہ عشر سو من گھٹیا گندم ہو جس کی قیمت چھ ہزار روپیہ بنتی ہے لیکن یہ شخص اس کی جگہ ۷۵ من اعلیٰ گندم بطور عشر ادا کرتا ہے جس کی قیمت، واجب الاداء سو من گھٹیا گندم کی قیمت کے برابر ہے۔ اس صورت میں امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک عشر ادا ہو جائے گا اس لئے کہ ادا کردہ ۷۵ من گندم کی قیمت واجب الادا سو من گندم کی قیمت کے برابر ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ امام ابویوسفؒ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک عشر ادا نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تو اس لیے کہ یہ ادا کردہ گندم واجب الادا گندم کی مقدار کے برابر نہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس لیے کہ اس صورت میں مقدار کا اعتبار کرنا فقراء کے لیے زیادہ انفع ہے کیونکہ اس طرح فقراء کو سو من گندم مل جائے گی[۴۸]

شرائط استحقاق عشر مستحق عشر ہونے کے لیے وہی شرائط ہیں جو مستحق زکوٰۃ بننے کے لیے ہیں یہ شرائط پانچ ہیں۔

۱۔ **محتاج ہونا:** محتاج ہونے کی متعدد صورتیں ہیں۔

ا۔ **فقیر ہونا:** فقیر ہر اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے پاس اپنی حاجات اصلیہ اور قرض سے بچا ہوا مال نصاب کو نہ پہنچے۔

ب۔ **مسکین ہونا:** مسکین ہر اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے پاس کچھ بھی مال نہ ہو۔

ج۔ عاملین صدقات: حکومت کی طرف سے جو لوگ زکوٰۃ و عشر وغیرہ کی وصولی کے لیے مقرر کئے گئے ہوں وہ سب عاملین صدقات کہلاتے ہیں۔ البتہ یہ لوگ غنی ہونے کی صورت میں بھی وصولی صدقات کے عمل کی اجرت کے طور پر زکوٰۃ و عشر میں سے وصول کر سکتے ہیں۔

د۔ مقروض ہونا: اس سے وہ مقروض مراد ہے کہ جس کے پاس قرض منہا کرنے کے بعد حاجات اصلیہ سے زائد اتنا مال نہ بچتا ہو جو نصاب کو پہنچتا ہو۔

ھ۔ تمام وہ لوگ جو دینی خدمات اور دیگر امور خیر میں مشغول رہتے ہوں اور ضرورت مند ہوں۔

و۔ وہ مسافر جو سفر میں کسی وجہ سے محتاج ہوگیا ہو۔ اگرچہ بقدر نصاب مال اس کے وطن میں اس کے پاس ہو۔

۲۔ مسلمان ہونا: لہٰذا زکوٰۃ و عشر کی رقم کسی کافر کو نہیں دی جا سکتی اگرچہ وہ کتنا ہی محتاج اور فقیر کیوں نہ ہو۔

۳۔ بنی ہاشم میں سے نہ ہونا: زکوٰۃ و عشر کی ادائیگی کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ جسے زکوٰۃ و عشر کا مال دیا جا رہا ہے وہ بنو ہاشم میں سے نہ ہو۔ بنو ہاشم سے مراد حضرت علیؓ، حضرت عباسؓ، حضرت جعفرؓ، حضرت عقیلؓ اور حضرت حارثؓ بن عبد المطلب کی اولاد ہے۔

۴۔ بنو ہاشم کے آزاد کردہ غلاموں میں نہ ہو۔

۵۔ زکوٰۃ و عشر ادا کرنے والے شخص اور جس کو زکوٰۃ و عشر کا مال دیا جا رہا ہے، ان کے منافع املاک آپس میں متصل نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی شخص زکوٰۃ

عشر کا مال اپنے والدین اور والدین کے آباؤ اجداد نیز اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد کو نہیں دے سکتا کیونکہ عادۃً ان رشتوں میں منافع املاک آپس میں متصل ہوتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ میاں بیوی آپس میں ایک دوسرے کو زکوٰۃ و عشر کا مال نہیں دے سکتے[1]

کسی شخص کی حالت کی تحقیق کئے بغیر اسکو عشر ادا کرنا

اگر کسی شخص نے کسی کو عشر ادا کر دیا اور اسے تحقیقی طور پر یہ معلوم نہ تھا کہ یہ شخص مستحق ہے یا نہیں تو اس کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ زکوٰۃ و عشر ادا کرتے وقت اگر اپنے اعتماد کی حد تک پورا یقین و اعتماد تھا کہ یہ شخص مستحق ہے اور اس وقت اس کے غیر مستحق ہونے کا کوئی شبہ بھی قلب میں نہ تھا تو اس صورت میں یہ ادائیگی صحیح ہے اور جب تک بالیقین یہ نہ معلوم ہو جائے کہ وہ شخص غیر مستحق تھا وہ ادائیگی صحیح اور درست ہی قرار دی جائے گی۔ ہاں البتہ اگر بعد میں پورے وثوق کے ساتھ یہ معلوم ہو گیا کہ وہ شخص غیر مستحق تھا تو اب دوبارہ ادا کرنا واجب ہو گا۔ بعد میں محض شک و شبہ پیدا ہو جانا ادائیگی سابق کو باطل نہیں کرے گا۔

۲۔ زکوٰۃ و عشر ادا کرتے وقت ہی اگر اس کو شک و شبہ تھا کہ شاید یہ شخص مستحق نہیں ہے لیکن اس شخص نے تحقیق و تفتیش اور اعتماد پیدا کئے بغیر اس کو زکوٰۃ و عشر کا مال دے دیا تو یہ ادائیگی صحیح نہیں ہے، دوبارہ ادا کرنا پڑے گا البتہ اگر بعد میں پورے وثوق و اعتماد کے ساتھ معلوم ہو گیا کہ وہ شخص مستحق تھا اور میرا اس کے بارے میں شک و شبہ غلط تھا یا کم از کم ظن غالب ہی حاصل

ہو گیا تو وہ ادائیگی درست قرار پائے گی۔

۴۔ جس شخص کو زکوٰۃ و عشر ادا کیا ہے اس کے مستحق ہونے کے بارے میں شک و شبہ تھا لیکن قرائن و آثار خارجیہ کے ذریعہ یا کسی شخص سے اس کے بارے میں تحقیق کرنے کے بعد وہ شک و شبہ جاتا رہا پھر اس کو زکوٰۃ و عشر کا مال ادا کر دیا تو ایسی صورت میں اگر بعد میں اس کے مستحق ہونے یا مستحق نہ ہونے کے بارے میں کوئی اور بات معلوم نہ ہوئی یا اگر کچھ معلوم ہوا تو بس یہی کہ وہ شخص مستحق تھا تو بالاجماع یہ ادائیگی صحیح و درست ہے۔ اگر بعد میں بہ تحقیق یہ معلوم ہوا کہ وہ شخص مستحق نہیں تھا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ادائیگی صحیح و درست ہے، اعادہ کی حاجت نہیں لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ادائیگی صحیح نہیں ہوئی، دوبارہ ادا کرنا ضروری ہے[۲۵]

وجوبِ عُشر کے بعد اس کا سقوط

وجوب عشر کے بعد عشر کے ساقط ہونے کی تین صورتیں ہیں؛

۱۔ مالک کی تعدی و کوتاہی کے بغیر پیداوار کا ہلاک ہو جانا۔ اگر کل پیداوار ہلاک ہو گئی تو کل کا عشر ساقط ہو گیا اور اگر پیداوار کا کچھ حصہ ہلاک ہوا تو اس کا عشر ساقط ہو گیا۔ باقی ماندہ تھوڑا ہو یا زیادہ اس کا عشر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ادا کرنا ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اگر باقی ماندہ حصہ نصاب کو پہنچتا ہو یا ہلاک شدہ حصے کو ملا کر نصاب پورا ہو جاتا ہو تو باقی ماندہ حصے کا عشر ادا کرنا ہوگا ورنہ نہیں۔

۲۔ مرتد ہو جانا (العیاذ باللہ) چونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور مرتد عبادت کا اہل نہیں ہے لہٰذا عشر ساقط ہو جائے گا۔

(۳) پیداوار کے موجود نہ ہونے کی صورت میں مالک کا بلا وصیت مرجانا۔ البتہ اگر پیداوار موجود ہو تو اس میں سے عشر نکالا جائے گا یا اگرچہ پیداوار موجود نہیں ہے لیکن مالک مرتے وقت ادائیگی عشر کی وصیت کر گیا ہے تو اجراء وصیت کے قواعد کے مطابق ایک تہائی مال میں سے عشر ادا کیا جائے گا۔[۴۱]

عشر کے متفرق مسائل

مسئلہ: جن خاردار درختوں کے سبز کانٹوں پر شبنم کی طرح ترنجبین گرتی ہے اگر وہ عشری زمین میں ہوں تو ترنجبین پر بھی عشر واجب ہے۔ البتہ درختوں کے پتوں وغیرہ پر گرے تو عشر نہیں ہے۔[۴۲]

مسئلہ: عشری زمین کے غیر مملوکہ درختوں — جیسے پہاڑوں وغیرہ کے درخت — کے جو پھل اکٹھے کئے جائیں، ان کا عشر ادا کرنا بھی واجب ہے۔ بشرطیکہ حکومت کی محافظت میں ہوں یعنی اہل حرب، باغیوں اور ڈاکوؤں سے اس کی حفاظت کرتی ہو نہ کہ عام مسلمانوں سے کیونکہ پہاڑوں اور جنگلات کے غیر مملوکہ درختوں کے پھل مباح الاستعمال ہیں لہٰذا مملکت کے عام مسلمانوں کو اس سے منع کرنا جائز نہیں ہے۔[۴۳]

مسئلہ: وہ درخت جو بذات خود مقصود نہیں ہیں بلکہ پھل کے لیے وہ درخت لگائے جاتے ہیں، ایسے درختوں کی لکڑی پر عشر نہیں۔ ایسے ہی ان درختوں سے جو گوند وغیرہ نکلتی ہے اس میں بھی عشر نہیں۔ صرف اس سے حاصل ہونے والے پھلوں میں عشر ہوگا۔[۴۴]

مسئلہ: وہ بیج جو صرف زراعت ہی کے کام آتے ہیں یا صرف دوا کے کام آتے ہیں ان میں بھی عشر نہیں ہے۔ جیسے تربوز کے بیج، اجوائن اور کلونجی وغیرہ۔[۴۵]

مسئلہ: مکان کے اندر اگر کوئی چیز اگائی گئی تو اس پر عشر نہیں ہے اسی طرح قبرستان میں کچھ اگا تو اس میں بھی عشر نہیں ہے۔

مسئلہ: عشری زمین کی جس پیداوار پر عشر نہیں ہے اگر زراعت سے وہی مقصود بالذات ہو تو اس کا عشر ادا کرنا بھی ضروری ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ دارومدار قصد وارادہ پر ہے۔[۱۳]

مسئلہ: اگر عشری زمین کو کسی شخص نے کھیتی سمیت فروخت کیا یا صرف کھیتی کو فروخت کیا اور ان دونوں صورتوں میں کھیتی تیار ہو چکی تھی تو اس کا عشر بائع یعنی بیچنے والے پر ہوگا اور اگر کھیتی تیار نہیں ہوئی تھی اور مشتری نے اسی حالت میں اسے کاٹ دیا تو اس کا عشر بھی بائع پر ہوگا اور اگر مشتری نے خرید کر کھیتی کو چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ پک کر تیار ہو گئی تو اس کا عشر مشتری یعنی خریدنے والے پر ہوگا۔[۴۸]

مسئلہ: اگر زمین کسی کافر کو عاریت پر دی تو اس کا عشر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک معیر (عاریت پر دینے والا) ادا کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک کافر مستعیر (عاریت پر لینے والا) ادا کرے گا اور امام ابویوسفؒ رحمہ اللہ کے نزدیک اگرچہ کافر مستعیر ادا کرے گا لیکن دوگنا عشر ادا کرے گا۔[۴۹]

مسئلہ: اگر کسی شخص نے عشری زمین غصب کر لی اور اس میں زراعت کی تو اگر اس کی زراعت نے زمین میں کچھ نقصان پیدا کر دیا ہے تو مالک اس کا تاوان لے گا اور اس کا عشر بھی مالک ہی کے ذمہ ہوگا اور اگر غاصب کی زراعت سے زمین میں کوئی نقصان نہیں پیدا ہوا تو اس کا عشر غاصب ادا کرے گا۔[۵۰]

مسئلہ: ادائیگی عشر سے پہلے اگر پیداوار فروخت کر دی تو حکومت کی طرف سے وصولی عشر کے لیے مقرر کردہ شخص کے لیے جائز ہے چاہے تو مشتری سے عشر وصول کرے اور چاہے تو بائع سے۔ اور اگر بائع نے اس کو زائد قیمت پر فروخت کیا اور مشتری نے اس پر تاحال قبضہ نہیں کیا ہے تو مصدِق کو اختیار ہے چاہے پیداوار کا عشر

وصول کرے اور چاہے جس قیمت پر فروخت کیا ہے اس کا عشر (دسواں حصہ) وصول کر لے۔ ظاہر ہے کہ جب زائد قیمت پر فروخت کرنے کی صورت میں مصدق کو یہ اختیار ہے تو جب مناسب قیمت پر فروخت کیا ہو تو بطریق اولیٰ اسے یہ اختیار حاصل ہوگا۔ ہاں البتہ اگر بائع نے بہت کم قیمت پر فروخت کیا ہے تو پھر مصدق صرف پیداوار کا عشر یا اس کی بازاری قیمت وصول کرے گا۔ یہ سب اس صورت میں ہے کہ پیداوار مشتری یا بائع کے پاس موجود ہو۔

اگر وہ پیداوار بائع نے ختم کر دی ہے تو مصدق اسی جیسی پیداوار کا عشر یا اس کی بازاری قیمت وصول کرے گا اور اگر مشتری نے وہ پیداوار ختم کر ڈالی ہے تو مصدق بائع یا مشتری کسی سے بھی عشر کا ضمان لے سکتا ہے۔[۵۱]

مسئلہ: اگر انگوروں کا رس نچوڑ کر فروخت کیا تو اس رس کی حاصل کردہ رقم سے عشر لیا جائے گا۔[۵۲]

مسئلہ: عشر نکالنے سے پہلے پیداوار کا استعمال جائز نہیں الا یہ کہ ادائیگی عشر کا عزم مصمم ہو۔[۵۳]

مسئلہ: گنّے کے رس میں عشر واجب ہے اس کے چھلکے میں نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب گنا اتنی مقدار میں پیدا ہو کہ اس کی قیمت سب سے کم قیمت والی چیز کے پانچ وسق کی قیمت کے برابر ہو جائے تو عشر واجب ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب گنا اتنی مقدار میں پیدا ہو کہ اس کا رس پانچ من ہو جائے تو عشر واجب ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ وجوب عشر کے لیے کوئی نصاب شرط نہیں ہے اس لیے گنا کم ہو یا زیادہ، عشر بہرحال واجب ہے۔[۵۴]

مسئلہ: نہروں، نالوں اور دریاؤں کے کنارے جو درخت ہوتے ہیں۔ ان میں عشر نہیں ہے[55]

مسئلہ: کسی مسلمان نے اپنی عشری زمین کسی کافر ذمی کے ہاتھ فروخت کی لیکن بطور شفعہ کسی دوسرے مسلمان نے لے لی تو یہ زمین بدستور عشری رہے گی[56]

مسئلہ: کسی مسلمان نے عشری زمین کسی ذمی کے ہاتھ "بیع فاسد" کے ساتھ فروخت کی، لیکن بیع کے فاسد ہونے کے باعث وہ زمین اسی بیچنے والے مسلمان کو واپس کر دی گئی تو یہ زمین بدستور عشری رہے گی[57]

مسئلہ: کسی مسلمان نے کسی ذمی کے ہاتھ عشری زمین فروخت کی اور اس بیع میں مسلمان نے اپنے لیے "خیارِ شرط" رکھا۔ بعد میں "خیارِ شرط" کے باعث زمین واپس لے لی۔ یا مشتری نے "خیارِ رویت" کے طور پر واپس کر دی۔ یا مشتری نے "خیارِ عیب" کی وجہ سے قضاءِ قاضی کے بعد واپس کی تو ان صورتوں میں بھی زمین بدستور عشری ہی رہے گی۔ البتہ اگر خیارِ عیب کی وجہ سے بلا قضاءِ قاضی واپس کی تو وہ عشری زمین خراجی بن جائے گی[58]

مسئلہ: زِفت[1] اور قِیر[2] کے چشمے اگر عشری زمین میں نکل آئیں تو ان میں عشر نہیں ہوگا[59]

مسئلہ: مزارعتِ فاسدہ میں اگر بیج مالک کا ہے تو عشر بھی مالک پر عائد ہوگا اور اگر بیج مزارع کی طرف سے ہے تو یہ اجارہ والی صورت بن جائے گی۔ اور اجارہ کی صورت میں بقول مفتیٰ بہ عشر مستاجر کے ذمہ ہوگا[60]

مسئلہ: وہ ریشم جو کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اس میں عشر نہیں ہے اگرچہ ان

[1] تارکول [2] ایک ایسا مادہ جو کشتیوں پر ملا جاتا ہے۔

کی خوراک عشری زمین میں پیدا ہونے والے درختوں کے پتے ہی کیوں نہ ہوں۔[۶۱] کیونکہ پتوں میں عشر نہیں ہے لہٰذا ان سے پیدا ہونے والے ریشم میں بھی عشر نہیں ہے

مسئلہ: اگر کسی مقام پر شہتوت کے پتے کسی اہم کام میں استعمال ہونے کے باعث مقصود قرار پا جائیں جیسا کہ خوارزم و خراسان کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے تو ان پر بھی عشر عائد ہوگا۔ درخت بید کی شاخوں وغیرہ میں بھی اسی بناء پر عشر ہوگا[۶۲]

مراجع

۱ سائمہ جانوروں سے مراد وہ جانور ہیں جو سال کا اکثر حصہ آزاد چراگاہوں میں چر کر گذارہ کرتے ہوں رد المحتار ص ۲۷۵ ج ۱

۲ محمد امین الشہیر با بن عابدین (المتوفی ۱۲۵۲ھ): رد المحتار علی الدر المختار ص ۳۲۵ جلد دوم طبع مصر

۳ " " " " " " " " " " "

۴ عبداللہ بن الشیخ محمد بن سلیمان المعروف بداماد افندی۔ مجمع الانہر فی شرح ملتقی الابحر ص ۲۱۴ جلد اول طبع بیروت

۵ محمد علاء الدین الحصکفی (المتوفی ۱۰۸۸ھ) الدر المنتقی فی شرح الملتقی علی ہامش مجمع الانہر ص ۲۱۵ جلد اول۔

۶ ملک العلماء علاء الدین الکاسانی (المتوفی ۵۸۷ھ) بدائع الصنائع ص ۶۵ جلد دوم مطبوعہ بیروت۔

۷ بدائع الصنائع " " " " ص ۵۴/۵۵ جلد دوم " "

۸ ایضاً " " " " ص ۵۵/۵۶ جلد دوم و ص ۱۳۵ جلد اول

۹ ایضاً " " " " ص ۵۸ جلد دوم

۱۰ محمد علاء الدین الحصکفی: الدر المختار شرح تنویر الابصار ص ۳۲۳ جلد دوم طبع مصر (مطبوعہ مع رد المحتار)

۱۱ بدائع الصنائع ص ۵۸ جلد دوم مطبوعہ بیروت

۱۲ ایضاً ص ۵۷ " " "

۱۳ حسن بن منصور الفرغانی الشہیر بقاضی خان (المتوفی ۵۹۲ھ) فتاویٰ قاضی خان علی ہامش الہندیہ ص ۲۵۱ جلد اول طبع ترکی

۱۴ بدائع الصنائع " ص ۵۷ جلد دوم مطبوعہ بیروت

۱۵ " " " " "

۱۶ محمد امین الشہیر با بن عابدین: رد المحتار ص ۳۳۱ جلد دوم۔

۱۷ " " ص ۱۸۴ جلد چہارم

۱۸ بدائع الصنائع، ص ۶۰ جلد دوم

۱۹ ″ ″ ″ ″

۲۰ محمد امین الشہیر بابن عابدین: ردالمحتار ص ۱۸۵ جلد چہارم

۲۱ بدائع الصنائع ص ۵۹، ۶۱ جلد دوم

۲۲ محمد علاء الدین الحصکفی: الدر المنتقی علی ہامش مجمع الانہر ص ۲۱۵ جلد اول

۲۳ عبداللہ بن محمد بن سلیمان المعروف بداماد آفندی: مجمع الانہر ص ۲۱۵ جلد اول

۲۴ بدائع الصنائع ص ۶۰، ۶۱ جلد دوم

۲۵ ″ ″ ″ ″ ″ ″

۲۶ ″ ″ ″ ″ ″

۲۷ ″ ″ ″

۲۸ ردالمحتار ص ۳۴۳ جلد دوم

۲۹ بدائع الصنائع ص ۶۲ جلد دوم

۳۰ ″ ″ ″ ″ ″ ″

۳۱ ″ ″ ″ ″ ″

۳۲ علامہ زین الدین ابن نجیم (المتوفی ۹۶۹ھ) البحر الرائق شرح کنز الدقائق ص ۲۵۶ جلد دوم طبع بیروت

۳۳ محمد امین الشہیر بابن عابدین: ردالمحتار ص ۳۲۹ جلد دوم

۳۴ بدائع الصنائع ص ۶۰، ۶۲ جلد دوم

۳۵ ″ ″ ص ۶۳، ۶۴ ″

۳۶ ″ ″ ص ۶۵، ۳۹ ″

۳۷ ″ ″ ص ۶۵، ۴۰ ″

۳۸؎ بدائع الصنائع: ص ۶۵، ۱۴ جلد دوم

۳۹؎ 〃 〃 ص ۶۵، ۴۳تا۴۹ 〃

۴۰؎ 〃 〃 ص ۶۵، ۵۰ 〃

۴۱؎ 〃 〃 ص ۶۵ 〃

۴۲؎ حسن بن منصور الفرغانی الشہیر بقاضی خان: فتاویٰ قاضیخان علی ہامش الہندیہ ص ۲۷۶ جلد اوّل

۴۳؎ محمد امین الشہیر با بن عابدین: ردالمحتار ص ۳۲۵ جلد دوم

۴۴؎ 〃 〃 〃 : فتاویٰ ہندیہ ص ۱۸۶ جلد اوّل

۴۵؎ 〃 〃 〃 : 〃 〃 〃 〃

۴۶؎ 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃

۴۷؎ 〃 〃 : ردالمحتار 〃

۴۸؎ : فتاویٰ ہندیہ ص ۱۸۷ جلد اوّل

۴۹؎ : 〃 〃 〃

۵۰؎ حسن بن منصور الفرغانی الشہیر بقاضی خان: قاضیخان علی ہامش الہندیہ ص ۲۷۷ جلد اوّل

۵۱؎ : فتاویٰ ہندیہ ص ۱۸۷ جلد اوّل

۵۲؎ : 〃 〃 〃 〃

۵۳؎ محمد بن محمد المعروف با بن البزاز (المتوفی ۸۲۷ھ): فتاویٰ بزازیہ علی ہامش الہندیہ ص ۹۲ جلد چہارم

۵۴؎ : ردالمحتار ص ۳۲۷ جلد دوم
زین الدین ابن نجیم : البحرالرائق ص ۲۵۶ جلد دوم

۵۵؎ : فتاویٰ بزازیہ علی ہامش الہندیہ ص ۹۱ جلد چہارم

۵۶؎ : ردالمحتار ص ۳۲۹، ۳۳۰، جلد دوم

۵۷ محمد امین الشہیر بابن عابدین : رد المحتار ص ۳۲۰ جلد دوم

۵۸ 〃 : 〃 〃 〃

۵۹ 〃 〃 : 〃 ص ۳۳۱ 〃

۶۰ 〃 : ص ۳۳۴ 〃

۶۱ ابو بکر بن علی بن محمد الحداد الیمنی (المتوفی ۸۰۰ھ) الجوہرۃ النیرہ ص ۱۵۵ جلد اوّل

۶۲ محمد امین الشہیر بابن عابدین : العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ص ۱۲ جلد اوّل

(طبع بیروت)

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

المدوّنۃ الکبریٰ ــــ فقہ مالکیؒ

کھجور اور پھلوں کی زکوٰۃ

مَیں (امام سحنون بن سعید التنوخی) نے امام عبدالرحمٰن بن القاسم العتقی سے پوچھا کھجور اور دیگر پھلوں سے کیسے صدقہ (عشر) وصول کیا جائے گا؟ انہوں نے فرمایا: جب ان کے درخت پھل لائیں اور وہ خشک ہوجائیں تو اگر انہیں سیلاب یا بارش کے پانی سے سینچا گیا تھا تو مصدق (صدقہ و عشر وصول کرنے والا) دسواں حصہ لے گا اور اگر انہیں کنویں کا پانی یا جانوروں پر لاد کر پانی دیا گیا تو ان میں بیسواں حصہ ہے۔

میں نے دریافت کیا: کیا امام مالکؒ کا یہی قول ہے؟ فرمایا: ہاں؛

میں نے عرض کیا: انگوروں میں سے کیا چیز صدقہ میں لی جائے گی؟

فرمایا: خشک انگور (اندازہ لگا کر) میں نے عرض کیا خشک انگوروں کا اندازہ کیسے لگایا جائے گا؟

فرمایا: امام مالکؒ نے بتایا کہ اندازہ تو کچے انگوروں کا ہی لگایا جائے گا۔ خشک ہونے تک جو نقصان ہوگا اس کو منہا کر لیا جائے گا۔ خشک انگوروں کا اندازہ اگر پانچ وسق تک ہے تو ان سے عشر وصول کیا جائے گا۔

فرمایا: یہی طریقہ کھجور کے اندازہ لگانے میں استعمال ہوگا یعنی اندازہ تو اس وقت لگایا جائے گا جب کھجور ابھی تازہ ہوگی مگر صدقہ تمر (خشک کھجور) سے وصول کیا جائے گا بشرطیکہ اس کی مقدار پانچ وسق تک پہنچ جائے۔

میں نے دریافت کیا! اگر کھجور، تمر (خشک کھجور) ہونے تک اور انگور زبیب (خشک انگور) ہونے تک نہ پہنچ پائے تو پھر؟

فرمایا: کچی کھجور اور کچے انگوروں کا ہی اندازہ لگایا جائے گا۔ اگر ان کی مقدار پانچ وسق تک پہنچ جائے تو ان سے عشر وصول کیا جائے گا اگرچہ ان کی قیمت اس رقم تک نہ پہنچے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اگر پانچ وسق سے کم ہوئے ہیں تو ان پر عشر نہیں اگرچہ قیمت اس رقم سے زیادہ ہو جائے جن پر زکوٰۃ لاگو ہوتی ہے البتہ جب اس رقم پر پورا سال گزر جائے گا تو اس پر زکوٰۃ لاگو ہوگی۔[1]

میں نے دریافت کیا: انگوروں کا اندازہ کب لگایا جائے؟

فرمایا: جب میٹھے ہو جائیں اور ان کی فروخت جائز ہو جائے

میں نے پوچھا! کیا امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے؟

فرمایا: ہاں

میں نے پوچھا! کھجور کا اندازہ کس وقت لگایا جائے گا؟

فرمایا: جب زردی مائل اور میٹھی ہو جائے۔ زرد ہونے سے قبل اس کا اندازہ نہ لگایا جائے۔

میں نے سوال کیا! کھجور کے درختوں پر کھڑی کھجوریں اگر پانچ وسق کو نہ پہنچتی ہوں تو؟

---

[1] ترجمہ المدونۃ الکبریٰ: امام مالک: جلد اول ۳۳۹، ۳۴۰ طبع بیروت۔

فرمایا، اٹکل سے ان کا اندازہ نہ کیا جائے۔

میں نے دریافت کیا: کیا اندازہ لگانے والا عامل مالکوں کے لیے کوئی چیز چھوڑ دینے کا مجاز ہے؟

فرمایا: کوئی چیز نہیں چھوڑے گا اگرچہ کل آمدنی صرف پانچ وسق ہی ہو۔

میں نے پوچھا: اگر خارص (اندازہ لگانے والا) چار وسق کا اندازہ لگائے اور مالک کو پانچ وسق موصول ہوں تو؟

فرمایا: میرے نزدیک پسندیدہ امر یہ ہے کہ اس کی زکوٰۃ یعنی عشر ادا کرے کیونکہ آج کل کے خراص عموماً صحیح اندازہ تک نہیں پہنچتے۔ فرمایا انگوروں کا بھی یہی معاملہ ہے۔

ابن وہب بواسطہ یونس بن یزید ابن شہاب زہری سے روایت کرتے ہیں کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحہؓ کو (کھجور، انگور وغیرہ کا) اندازہ لگانے کے لیے بھیجا کرتے تھے۔ وہ کھجور کا اندازہ اس وقت لگاتے جب میٹھی ہو جاتی اور ابھی اس میں سے کچھ کھایا نہ گیا ہوتا۔

فرمایا: زیتون کا (سرکاری طور پر) اندازہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مالک زیتون کی دیانتداری اور اعتماد پر چھوڑ دیا جائے گا۔ اگر بقول مالکِ زیتون کی آمدنی پانچ وسق تک پہنچ جائے تو اس میں سے زیت (تیل) ہی بطور عشر وصول کیا جائے گا۔

فرمایا: اگر درختِ زیتون اس قسم کا ہے کہ نہ اس کے اندر تیل ہے اور نہ ہی اس کی لکڑی وغیرہ سے تیل بنتا ہے جیسا کہ زیتونِ مصر مشہور ہے تو اس کی قیمت کے اعتبار سے زکوٰۃ کا اطلاق ہوگا۔

میں نے عرض کیا: جس زیتون میں تیل ہو اور اس کو نچوڑنے سے قبل ہی فروخت کر دیا جائے تو؟

فرمایا: اس آدمی سے اتنا تیل بطور عشر وصول کیا جائے جتنا کہ اگر نچوڑتا تو بنتا۔ یہی حکم اس کھجور کا ہے جسے "رطب" (کھجور تازہ) کی حالت میں فروخت کر دیا جائے اور اس انگور کا ہے جسے خشک ہونے سے قبل فروخت کر دیا جائے۔[1]

پھلوں، فصلوں، اور سونے میں شرکاء کی زکوٰۃ

امام مالکؒ نے فرمایا: کسی فصل، کھجور کے باغ، انگور، زیتون، سونا، چاندی یا مویشی میں شریک لوگوں سے اس وقت تک زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی جب تک کہ ہر ایک شریک کے حصہ میں اتنی مقدار نہ آجائے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اگر ہر ایک کے حصہ میں نصابِ زکوٰۃ سے کم آئے تو مجموعی پیداوار پر بھی زکوٰۃ نہیں۔[2]

امام مالکؒ نے فرمایا: ہر قسم کی کھجور عمدہ اور ردی زکوٰۃ میں جمع کر دی جائے گی اور اسی طرح ہر طرح کے انگوروں کو بھی ملا دیا جائے گا اور اوسط درجہ کے انگور سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ اسی طرح انگوروں کی بیلیں مختلف شہروں میں بھی ہوں تو بھی ان کی آمدنی کو ملا دیا جائے گا۔ یہی طریق کار بکریوں، مویشیوں اور دیگر دالوں میں ہوگا۔[3]

---

[1] امام مالک: المدونۃ الکبریٰ ۱/۳۴۲، طبع بیروت۔
[2] 〃 〃 〃 〃 ۳۴۳ 〃 〃
[3] 〃 〃 〃 〃 ۳۴۴ 〃 〃

فصل کی زکوٰۃ

میں نے دریافت کیا، اگر خراجی زمین اجرت (ٹھیکہ) پر لی جائے تو کیا اجیر (ٹھیکیدار) پر عشر لازم ہوگا۔

فرمایا، امام مالکؒ کا یہی قول ہے کہ اس قسم کی کاشت کرنے والے کی زمینی پیداوار پر عشر ہوگا۔

فرمایا، امام مالکؒ نے کہا ہے کہ جس شخص کی زمین خراجی ہو یا ایسی زمین میں فصل بوئے جو اصلاً خراجی ہو تو اس کی پیداوار پر خراج کے علاوہ زکوٰۃ (عشر) ہوگی۔ خراج اس زکوٰۃ کو ساقط نہیں کرتا۔

امام مالکؒ نے فرمایا، جس شخص نے کرایہ پر کوئی زمین لی اور اس میں فصل کاشت کی تو زمینی پیداوار سے واجب الادا زکوٰۃ (عشر) کاشت کرنے والے پر ہوگی نہ کہ مالک زمین پر۔

میں نے دریافت کیا، اس شخص کے بارے میں کیا رائے ہے جسے کثیر غلہ برآمد ہوا اس پر زکوٰۃ واجب تھی مگر اس نے تمام کا تمام غلہ بغیر زکوٰۃ ادا کیے فروخت کر دیا۔ اور بعد میں مصدق (صدقہ وصول کرنے والا) آیا۔ کیا مصدق مشتری (غلہ خریدنے والا) سے کوئی چیز لے سکتا ہے یا نہیں؟

فرمایا، خریدنے والے سے نہیں البتہ بائع (مالکِ غلہ) سے دسواں یا بیسواں حصہ حسب زمین وصول کیا جائے گا۔

ابن القاسم نے فرمایا، اگر بائع کے پاس کچھ بھی نہ بچا ہو (نہ غلہ نہ رقم) اور مصدق بعینہٖ غلہ مشتری کے پاس پالے تو مصدق عشر کی مقدار کا غلہ مشتری

سے وصول کرے اور مشتری اس کی قیمت کے لیے بائع کی طرف رجوع کرے۔

سحنون نے کہا: بعض مالکیہ کا قول یہ بھی ہے کہ مشتری سے کوئی چیز وصول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کی بیع (سودا) جائز تھی سحنون کہتے ہیں کہ میرے نزدیک بھی زیادہ قرین انصاف یہی بات ہے۔

میں نے دریافت کیا! ایک شخص نے فصل سمیت اپنی زمین کو فروخت کر دیا اور اس فصل کی آمدن نصاب زکوٰۃ یعنی پانچ وسق کو پہنچتی ہے تو زکوٰۃ (عشر) کس پر ہے؟ یعنی بائع پر یا مشتری پر؟

فرمایا: بائع پر۔ امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔

میں نے دریافت کیا! ایک شخص نے اپنی زمین مع فصل فروخت کی جس میں فصل ابھی ہری تھی۔ مشتری نے حامی بھرلی کہ وہ اس کی زکوٰۃ ادا کرے گا تو اس صورت میں کیا حکم ہے؟

فرمایا: مشتری پر زکوٰۃ ہوگی۔

میں نے دریافت کیا! اگر میں اپنی زمین کسی ذمی کو کرایہ پر یا ہدیۃً دیدوں اور وہ ذمی اس میں کاشت کرے تو کیا امام مالکؒ کے نزدیک مجھ پر عشر لازم ہوگا؟

فرمایا: نہیں کیونکہ عشر زکوٰۃ کی ایک قسم ہے اور یہ زکوٰۃ اسی شخص پر لاگو ہوتی ہے جو خود فصل کاشت کرے۔ اگر آپ اپنے پاس رکھتے ہوئے بھی کاشت نہ کرتے تو آپ پر زکوٰۃ نہ تھی چہ جائیکہ آپ نے ذمی کو دیدی۔

میں نے دریافت کیا: اگر میں اپنی زمین اپنے غلام کو ہدیۃً یا کرایۃً دیدوں وہ غلام اس میں کاشت کرے۔ تو اب عشر غلام پر ہوگا یا مجھ پر؟

فرمایا: نہ آپ پر نہ غلام پر۔

میں نے دریافت کیا، اگر نابالغ ہدیتہً حاصل شدہ زمین یا اپنی ملکیتی زمین میں کاشت کرے تو کیا نابالغ پر عشر ہوگا؟

فرمایا: ہاں، کیونکہ صغیر (نابالغ) کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے۔

ابن وہبؒ نے متعدد اہل علم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص نے ایسی زمین لی جس پر جزیہ لگتا تھا۔ تو اس قسم کی زمین عشر میں مانع نہ ہوگی۔ زمینی پیداوار پر نصاب زکوٰۃ میں عشر بہرحال ہوگا۔ جزیہ اپنی جگہ پر رہے گا۔

ابن وہبؒ نے کہا: فصل کی زکوٰۃ اسی شخص پر ہے جو کاشت کرے چاہے اس نے وہ زمین کسی ذمی سے کرایہ پر لی ہو۔ ابن وہب ابن شہاب کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ مسلمان ہمیشہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور بعد کے دوار میں زمین کرایہ پر لے کر ان میں کاشت کرتے تھے اور زکوٰۃ (عشر) ادا کرتے تھے جزیہ کی زمین کا بھی یہی حکم ہے[1]

دانے اور دیگر پھلی دار فصلوں کو ایک دوسرے میں ملانا

امام مالکؒ نے فرمایا، گندم، جو، بلا پوست جو ان تینوں کو ایک دوسرے میں ملایا جا سکتا ہے۔ (یعنی تینوں کو ملانے سے پانچ وسق بن جائیں تو اس میں عشر ہوگا۔) مکئی، چاول، اور چنا یا باجرہ کو نہ ہی گندم کے ساتھ اور نہ ہی جو کے ساتھ اور نہ ہی سلت (بغیر چھلکے کے جو) کے ساتھ ملایا جا سکتا ہے۔ اور نہ ان تینوں کو آپس میں ملایا جا سکتا ہے ـــــ اسی طرح چاول کو مکی یا باجرہ کے ساتھ نہیں ملایا جا سکتا۔

---

[1] امام مالکؒ، المدونۃ الکبریٰ: ۱: ۳۴۵، ۳۴۶ - طبع بیروت -

مکئی بھی چاول یا باجرہ کے ساتھ نہیں ملائی جاسکتی یونہی باجرہ مکئی اور چاول کے ساتھ نہیں ملایا جاسکتا۔

فرمایا: چاول مکئی اور باجرہ سے اس وقت تک صدقہ وصول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ فرداً فرداً ان کی پیداوار پانچ وسق نہ ہو جائے اس کے مقابلے میں گندم، جو اور بلا پوست جو سب مل کر اگر پانچ وسق کو پہنچ جائیں تو ان میں زکوٰۃ ہوگی۔ البتہ ہر ایک سے بقدر حصہ عشر وصول کیا جائے گا ـــــ پھلی دار تمام فصلیں مثلاً لوبیا، مسور، چنا، مٹر اور ان کے علاوہ لوگوں کے نزدیک جتنی بھی پھلی دار فصلیں شمار ہوتی ہیں ان تمام کو جمع کیا جاسکے گا۔ مجموعی پیداوار اگر پانچ وسق تک پہنچ جائے تو اس میں زکوٰۃ یعنی عشر ہوگا۔[1]

---

[1] امام مالک ابن انس: المدونۃ الکبریٰ، جلد ا، از ص ۳۴۹ تا ص ۳۴۸، طبع بیروت۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فقہ شافعیؒ — کتاب الام

کھجور کی وہ مقدار جس پر صدقہ واجب ہے

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تین مختلف واسطوں (سندوں) سے حضرت ابو سعید خدریؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

پانچ وسق سے کم کھجور میں صدقہ (عشر) نہیں ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ اور یہ روایت سوائے ابو سعید خدریؓ کے کسی اور صحابی سے منقول نہیں۔ جب اکثر اہل علم نے اس خبر واحد کو قبول کیا ہے تو ان پر لازم ہے کہ جہاں کہیں بھی اس قسم کی خبر واحد ہو اس کو قبول کریں۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: کھجور کی مقدار جب تک پانچ وسق کو نہ پہنچے اس میں زکوٰۃ نہیں۔

فرمایا: ایک وسق، صاعِ نبوی کے حساب سے ساٹھ صاع کا ہوتا ہے گویا پانچ وسق (قابلِ زکوٰۃ مقدار) تین صد صاع کے برابر ہوئے اور ایک صاع، چار مُدِ نبوی کے برابر ہوتا ہے۔ فداہ ابی و امی

فرمایا: کھجور (کے باغ) میں مل کر کام کرنے والے دو شخص ایسے ہی ہیں جیسے

چوپایوں میں دو شریک۔ دونوں کی طرف سے مشترکہ طور پر کھجور میں سے عشر ادا ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ کسی اور فصل میں شریک ہوں تو بھی گویا وہ ایک ہی ہیں اور دونوں مل کر عشر ادا کریں گے۔

فرمایا: اسی طرح اگر کوئی زمین کسی جماعت (چند افراد) پر وقف ہو اور اس کی پیداوار پانچ وسق تک پہنچ جائے تو اس سے صدقہ (عشر) وصول کیا جائے گا اسی طرح جب ایک جماعت کسی باغ کی وارث ہو یا مالک بنے اور وہ پھل کے پک جانے اور ادائیگی عشر کے لئے اندازہ لگائے جانے سے قبل تک علیحدہ علیحدہ نہ ہوئے ہوں یعنی انہوں نے باغ کو آپس میں تقسیم نہ کر لیا ہو تو اگر اس کی مجموعی آمدنی پانچ وسق ہے تو اس سے عشر وصول کیا جائے گا۔ اگرچہ پھل کے پک جانے کے بعد باغ انہوں نے تقسیم ہی کیوں نہ کر لیا ہو۔ اگر پھل کے پکنے سے قبل انہوں نے تقسیم مکمل کر لی ہو تو پھر ہر آدمی پر انفرادی طور پر عشر ہوگا بشرطیکہ اس کا حصہ پانچ وسق کو پہنچ جائے۔

فرمایا: کسی شخص کا ایک باغ ایک جگہ اور دوسرا باغ دور یا نزدیک کسی دوسری جگہ ہے۔ سال کے بعد دونوں باغ اکٹھے پھل لائے۔ اب دونوں کی پیداوار کو ملا کر دیکھا جائے گا کہ پانچ وسق بنتی ہے یا نہیں۔ اگر دونوں کی پیداوار پانچ وسق تک پہنچ گئی تو اس پر صدقہ (عشر) واجب ہوگا۔

فرمایا: ایک باغ زید اور بکر کے درمیان مشترک ہو۔ اس کی مجموعی پیداوار چار وسق ہوئی تو زید کے حصے میں دو وسق آئے۔ زید کا اس باغ کے علاوہ اپنا ایک علیحدہ باغ بھی ہے جس سے تین وسق پیداوار موصول ہوتی۔ زید کی کل پیداوار پانچ وسق ہوگئی لہٰذا زید سے عشر وصول کیا جائے گا۔ مویشیوں اور دیگر فصلوں

ہیں بھی یہی اصول کارفرما ہوگا۔

فرمایا: ایک ہی سال کے اندر پہلے یا بعد میں ہونے والی کھجوروں یا فصلوں کو ملا کر ایک شمار کر لیا جائے گا اور اس پر ایک ہی عشر واجب ہوگا بشرطیکہ پیداوار پانچ وسق تک پہنچ جائے۔ کیونکہ گرم علاقوں میں جلد اور سرد علاقوں میں دیر سے فصل تیار ہوتی ہے یہی حکم مختلف شہروں کی صورت میں ہے۔ یعنی ایک فصل ایک شہر میں اور دوسری دوسرے شہر میں تو دونوں کی آمدنی ملا کر عشر وصول کیا جائے گا۔ بشرطیکہ مجموعی آمدنی پانچ وسق ہو جائے۔

فرمایا: ایک آدمی نے ایک سال میں کوئی فصل بوئی مگر اس سے کچھ وصول نہ ہوا۔ اس شخص کی علاوہ ازیں کوئی اور فصل بھی تھی دونوں کی پیداوار کو ملایا تو وہ پانچ وسق ہوگئی اب دیکھیں گے کہ اگر دونوں فصلوں کی بجائی اور کٹائی اکٹھی ایک ہی سال میں تھی تو وہ بمنزلہ ایک فصل کے ہوگی۔ اور اگر ایک کی بجائی ایک سال پہلے اور دوسرے کی کٹائی ایک سال بعد ہوئی تو وہ دو مختلف فصلیں شمار ہوں گی اور دونوں کو ایک دوسرے میں ملایا نہیں جائے گا۔

فرمایا: اسی طرح جب ایک شخص کے مختلف باغات ہوں یا ایک ہی باغ ہو مگر ایک وقت یا ایک سال میں دو مرتبہ پھل لاتا ہو تو وہ دو مختلف باغ شمار ہوں گے۔

فرمایا: جب ایک باغ مختلف قسم کی کھجوریں دیتا ہو۔ ان میں اچھی بھی ہوں اور ردی بھی۔ تو تمام قسم کی کھجوروں کو ملا دیا جائے گا اور درمیانے درجے کی کھجور سے عشر وصول کیا جائے گا۔

فرمایا: یہ (مذکورہ طریقہ) بھیڑوں اور بکریوں کی زکوٰۃ کی مانند ہے۔

جب مختلف قسم کی چھوٹی اور بڑی، عمدہ اور ادنیٰ قسم کی بکریاں ہوں تو دو سال سے اوپر والی اور دو سال سے کم والی مالک کے لئے چھوڑ دی جاتی ہیں۔ اور دو سال والی بکریوں میں سے صدقہ وصول کر لیا جاتا ہے۔ اگر باغ میں ساری کی ساری کھجوریں ردی ہوں تو ردی ہی سے صدقہ وصول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر بکریاں تمام کی تمام چھوٹی ہی ہوں تو چھوٹی بکریاں ہی بطور صدقہ لے لی جاتی ہیں۔

باب صدقة الزرع

امام شافعیؒ نے فرمایا، ہر وہ فصل جسے لوگ بوتے ہوں وہ خشک کی جا سکتی ہو، ذخیرہ ہو سکتی ہو اور بطور غذا کھائی جاتی ہو، روٹی کی صورت میں یا آٹے کی صورت میں یا پکانے کی صورت میں، اس میں صدقہ ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے گندم جَو اور مَنی سے صدقہ وصول فرمایا:

فرمایا: اور اسی طرح ہر وہ چیز جس کو لوگ بوئیں اور بطور خوراک استعمال کریں۔ پس ہر قسم کی خوراک مثلاً گندم، کنگنی، باجرہ، جَو اور تمام پھلی دار چیزیں مثلاً، چنا، مسور اور لوبیا وغیرہ سے صدقہ (عشر) وصول کیا جائے گا کیونکہ مذکورہ تمام چیزیں وہ ہیں جو روٹی کے طور پر یا آٹے کے طور پر یا پکا کر کھائی جاتی ہیں اور انسان ہی ان کو اگانے کا باعث بنتے ہیں۔

میرے نزدیک یہ واضح نہیں ہوا کہ آیا "فث" (ایک قسم کی بوٹی ہے جس کے دانے قحط کے ایام میں کھائے جاتے ہیں) سے صدقہ وصول کیا جائے گا یا نہیں۔ یہ خوراک تو ضرور ہے مگر ان چیزوں میں سے نہیں جنہیں لوگ اگاتے ہیں۔ اور

نہ ہی اندرائن کے دانوں سے صدقہ وصول کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی اگرچہ خوراک کا کام تو دیتے ہیں مگر خودرَو ہیں۔ اسی طرح جنگلی درختوں کے دانوں سے بھی صدقہ نہیں وصول کیا جائے گا۔ جیسا کہ جنگلی گائے اور ہرنوں سے نہیں وصول کیا جاتا۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: رائی کے دانوں اور "اسپغول" (دوا کی کوئی قسم ہے) سے صدقہ نہیں وصول کیا جائے گا کیونکہ یہ چیزیں زیادہ تر دوا کے لئے اگائی جاتی ہیں اور نہ ہی اس قسم کے اور دانوں سے جو بطور دوا استعمال کئے جاتے ہیں۔

اسی طرح تمام پھل، ککڑی، خربوزہ، مولی اور سبزی وغیرہ میں بھی صدقہ نہیں۔

باب تفریع زکوٰۃ الحنطۃ

امام شافعیؒ نے فرمایا: دانے کی جن قسموں میں صدقہ ہے ان میں سے کوئی قسم جب پانچ وسق کو پہنچ جائے تو اس میں صدقہ (عشر) ہوگا۔ دانے کی ہر قسم کے عمدہ اور رِدّی حصّہ کو ملا کر ایک شمار کر لیا جائے گا۔ مگر دانوں کی قسموں میں اختلاف کھجور کی قسموں میں اختلاف کی مانند نہیں کیونکہ دانوں کی اقسام زیادہ سے زیادہ دو تین ہیں اور کھجور کی اقسام پچاس یا اس سے بھی زیادہ۔ لہٰذا دانے کی ہر قسم سے جدا جدا صدقہ وصول کیا جائے گا۔

گندم عموماً دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو گاہنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یعنی صرف گاہنے سے دانے اپنے خوشوں اور چھلکوں سے چھَن کر صاف ہو جاتے ہیں۔ اس طرح کے دانے پانچ وسق کو پہنچ جائیں تو ان میں صدقہ ہوگا۔ دوسری طرح کے دانے وہ ہوتے ہیں جو گاہنے کے بعد چھلکے سے نہیں نکلتے یعنی اچھی طرح صاف نہیں ہوتے انہیں کوٹ کر صاف کرنا پڑتا ہے۔ صاف ہو جانے کے بعد ان کی مقدار

پانچ وسق کو پہنچ جائے توان میں بھی صدقہ ہوگا اگر دانے صاف شدہ اور چھلکے کے اندر ہی پڑے ہوں تو دس وسق پر صدقہ ہو گا۔ ان دونوں صورتوں میں کسی فریق (عامل یا مالک) کو ضرر نہیں پہنچے گا۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: اگر اہل غلہ اس بات کا مطالبہ کریں کہ ان کی گندم خوشوں میں ہی پڑی رہے اور ان سے صدقہ وصول کر لیا جائے توان کی یہ بات تسلیم نہیں کی جائے گی۔ اندازہ چھلکے سمیت ہی لگایا جائے گا۔ کیونکہ اس کا چھلکا اس کے لئے حفاظت کا کام دیتا ہے۔ چھلکا اتار لیا جائے تو جلد خراب ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

باب الزرع فی اوقات

مکئی (عام طور پر) سال میں ایک ہی مرتبہ کاشت کی جاتی اور کاٹی جاتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض جگہوں پر کٹائی میں تقدیم یا تاخیر ہو جاتی ہو۔ یہ ایک ہی فصل شمار ہو گی۔ مقدم اور مؤخر کو ملا کر ایک شمار کیا جائے گا اور اس سے عشر وصول کیا جائے گا۔ اسی طرح مختلف اقسام کی مکئی مختلف اوقات میں بوئی گئی۔ اب کچھ پہلے تیار ہو گئی اور کچھ بعد میں تو تمام کو ملا کر ایک شمار کیا جائے گا۔

باب قدر الصدقة فيما اخرجت الارض

امام شافعیؒ نے فرمایا: مجھے یہ بات پہنچی کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس زمین کو کنویں کے پانی یا ڈول سے سینچا جائے اس میں بیسواں حصہ اور جو اس کے علاوہ چشمہ یا بارش کے پانی سے سینچی جائے۔ اس میں

دسواں حصّہ ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرمایا کرتے تھے۔ تمام پھلوں اور فصلوں مثلاً کھجور، انگور، جو وغیرہ کو اگر پانی چشمے یا دریا کا دیا گیا ہے یا بارانی اور سیلابی زمین ہے تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ اور جس زمین کو کنویں کا پانی دیا گیا ہو اس میں بیسواں حصہ ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: ہم اسی چیز پر عمل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر وہ زمین جو دریاؤں کے پانی سے سیراب ہو یا سیلاب سے سیراب ہو، سمندر، بارش یا شبنم کے پانی سے سیراب ہو اس کی پیداوار میں دسواں حصہ اور ہر وہ زمین جسے بذریعہ ڈول یا کنویں یا کھدائی کی نہر، یا گائے یا اونٹ پر لاد کر پانی دیا جائے اس میں بیسواں حصہ ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: اگر ایک فصل کو دریا اور سیلاب یا بارش وغیرہ کا پانی ملا ہے اور ساتھ ہی ڈول یا کنویں سے بھی مشقت کر کے پانی دیا گیا ہے۔ اگر دونوں قسم کے پانی برابر برابر ہیں تو تین چوتھائی عشر ہوگا اور اگر ایک پانی زیادہ ہے تو للاکثر حکم الکل کا اعتبار کرتے ہوئے اسی پانی کا حکم لگایا جائے گا۔ یعنی اگر نہری یا سیلاب کا پانی زیادہ پہنچا ہے تو اس میں دسواں حصہ اور اگر کنویں کا پانی زیادہ مرتبہ دینا پڑتا ہو تو اس میں بیسواں حصہ ہوگا۔

پیداوار زمین سے کس وقت صدقہ وصول کیا جائے گا

امام شافعیؒ نے فرمایا: زمینی پیداوار (جس میں زکوٰۃ واجب ہے) جب تیار ہو جائے اور کٹنے کے قابل ہو جائے تو اس وقت زکوٰۃ (عشر) وصول کی

جائے گی۔ سال گزرنے کا انتظار نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا: وآتوا حقه یوم حصاده (فصل کا حق (عشر) اس کے کاٹے جانے کے روز ادا کرو) اس آیت کریمہ میں کٹائی کے دن کو ہی وصولیٔ عشر کا وقت مقرر کیا ہے۔ مذکورہ آیت اس بات کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ جب فصل کٹائی کے بعد صاف ستھری اور قابل استعمال بنالی جائے، اس وقت اس سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول مبارک اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنجناب نے کھجور اور انگور کے خشک ہونے پر ان سے عشر وصول کیا ہے نہ کہ ان کے کاٹے جانے کے دن۔ اسی طرح معدنیات سونا، چاندی وغیرہ کا معاملہ ہے جب تک ان کی کان سے نکلنے کے بعد اصلاح نہ ہو جائے اور خالص سونا و چاندی کی شکل اختیار نہ کرلیں اس وقت تک ان سے عشر وصول نہیں کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ نے فرمایا، مدفون خزانہ کی زکوٰۃ اسی دن لی جائے گی جس دن وہ ملے گا کیونکہ وہ پہلے ہی سے اصلاح شدہ ہے [1]

---

[1] کتاب الام، امام شافعیؒ، جلد ۲، از ص ۳۰ تا ۳۷ طبع مصر۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

المغنی (فقہ حنبلی) ـــــ المغنی والشرح الکبیر جلد دوم

فصلوں اور پھلوں کی زکوٰۃ کا بیان

زکوٰۃ کی اصل کتاب اور سنت ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا

یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض ولا تیمموا الخبیث منه تنفقون (بقرہ ۲۶۷)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ کمائی اور جو کچھ ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالا ہے اس میں سے (اللہ کے راستہ میں) خرچ کرو۔

زکوٰۃ کو نفقہ بھی کہا جاتا ہے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله (توبہ ۳۴)

جو لوگ سونا اور چاندی کو خزانہ کر کے رکھتے ہیں اور اسے اللہ کے رستہ میں خرچ نہیں کرتے ....) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وآتوا حقه یوم حصاده۔ (الانعام: ۱۴۱) کھیتی کا حق اس کے کاٹے جانے کے روز ادا کرو۔)

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اس آیت میں "حق" سے مراد فرض زکوٰۃ (عشر) ہے اور ایک مقام پر فرمایا، اس سے مراد عشر اور نصف عشر ہے۔

سنت میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اصل ہے: لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔ متفق علیه۔ (پانچ وسق سے کم میں صدقہ (عشر)

نہیں ہے)

حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس زمین کو بارش کا پانی یا چشموں کا پانی سیراب کرے اور وہ بارانی ہو اس میں عشر واور جس زمین کو ڈولوں کے ذریعہ پانی دیا جائے اس میں نصف عشر ہے۔ اس حدیث کو بخاری، ترمذی اور ابوداؤد نے نقل کیا ہے۔ حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا: دریاؤں اور بادلوں سے سیراب ہونے والی زمینوں میں عشر اور کنوؤں سے سینچی جانے والی زمینوں میں نصف عشر ہے۔ اس روایت کو مسلم اور ابوداؤد نے نقل کیا ہے۔ ابن المنذر اور ابن عبدالبر نے کہا کہ اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ گندم، جو، کھجور اور خشک انگوروں میں عشر واجب ہے۔

مسئلہ: ابوالقاسمؒ نے کہا کہ جو کچھ زمین سے اللہ تعالیٰ پیدا فرمائے اور وہ چیز خشک ہو سکے۔ اس کو دیر تک باقی رکھا جا سکتا ہو اور اس کا وزن بھی کیا جا سکتا ہو۔ اس کی مقدار جب پانچ وسق یا اس سے زیادہ کو پہنچ جائے، تو اس میں دسواں حصہ ہے جبکہ اس زمین کی سینچائی بارش یا سیلاب سے ہوئی ہو اور اگر اس کی سینچائی ڈول سے یا کنویں سے یا کسی ایسے طریقے سے ہوئی ہو جس میں مشقت اٹھانا پڑتی ہے تو اس میں بیسواں حصہ ہے۔ یہ مسئلہ چند احکام پر مشتمل ہے۔ ان احکام میں سے یہ ہے کہ زکاۃ ان اشیاء پر واجب ہوگی جن کو آدمی اپنی زمین میں اگائے۔ وہ پھل ہوں یا غلات۔ اور ان میں تین صفات پائی جاتی ہوں۔

۱۔ ماپے جا سکتے ہوں۔

۲ ۔ دیر تک باقی رکھے جاسکتے ہوں۔
۳ ۔ خشک کئے جاسکتے ہوں۔

چاہے وہ غذائی اجناس ہوں۔ مثلاً گندم۔ جَو سفید۔ جَو سیاہ۔ چاول مکئی۔ باجرہ۔ یا دوسری اجناس جیسے پھلی دار فصلیں مثلاً لوبیا۔ مسور۔ ماش چنا۔ یا دیگر بیج مثلاً زیرہ سفید یا زیرہ سیاہ۔ یا وہ بیج جو پھلوں کے اندر ہوتے ہیں۔ مثلاً السی۔ ککڑی۔ املتاس یا سبزیوں کے بیج۔ مثلاً مولی گاجر وغیرہ اور تمام غلات جو ان صفات پر پورے اترتے ہوں۔ نیز وہ پھل بھی جن میں یہ اوصاف موجود ہوں ان پر بھی زکاۃ واجب ہے، مثلاً۔ کھجور۔ خشک انگور خشک زرد آلو۔ بادام۔ پستہ۔ وغیرہ۔ لیکن کچھ پھل ایسے بھی ہیں جنہیں زکوٰۃ نہیں ہے مثلاً آڑو۔ شفتالو۔ آلو بخارا۔ امرود۔ سیب۔ انجیر۔ اخروٹ وغیرہ ایسے ہی کچھ سبزیوں پر بھی نہیں ہے۔ جیسے ککڑی۔ بینگن۔ شلجم۔ گاجر وغیرہ ("عطا کا ایک قول ہے کہ سبزیوں کے دانوں یعنی بیجوں میں بھی زکوٰۃ نہیں ہے) (عطا کا ایک اور قول ہے کہ تمام غلات میں زکوٰۃ ہے")

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ زمینی پیداوار کا پھل اگر دائمی نہ ہو اور وہ پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

ابو عبداللہ ابن حامد کا قول ہے کہ بیجوں اور سبزیوں کے دانوں میں زکوٰۃ نہیں ہے اور شاید ان تمام چیزوں میں زکوٰۃ نہ ہو جو کھانے کے کام نہ آتی ہوں یا غذا کے لوازمات میں شامل نہ ہوں کیونکہ ان کے علاوہ باقی اشیاء میں نص موجود نہیں ہے۔ اور نص نہ ہونے کی وجہ سے اصل نفی باقی رہتی ہے۔

حضرت امام مالکؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں۔ پھلوں میں سوائے کھجور اور

انگور کے زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور دالوں میں سوائے ان کے جن کو غذائی طور پر اختیار کر لیا گیا ہو زکوٰۃ نہیں مگر زیتون میں اختلاف ہے۔ اور احمد سے روایت ہے کہ سوائے گندم، جو، کھجور اور انگور کے زکوٰۃ نہیں ہے اور یہی قول ابن عمرؓ موسیٰ بن طلحۃ۔ حسن ابن سیرین۔ الشعبی حسن بن صالح۔ ابن ابی لیلیٰ۔ ابن المبارک ابی عبید۔ سے بھی مروی ہے۔ اور انہوں نے سیاہ جَو کو بھی شامل کیا ہے۔ ابراہیم نے ان حضرات کے قول کی تائید کی ہے اور مکئی کو ساتھ بڑھایا ہے۔ ابن عباسؓ نے ان پر زیتون کو زیادہ کیا ہے۔ کیونکہ ان کے علاوہ اشیا میں نہ تو کوئی نص ہے اور نہ ہی اجماع ہے اور وہ اشیاء جو منصوص علیہ اور مجمع علیہ کی تعریف میں نہیں ان میں اصل باقی رہتی ہے یعنی ان پر زکوٰۃ نہ ہوگی۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم جو۔ کھجور اور انگور میں زکاۃ جاری فرمائی۔ ایک روایت میں انہوں نے اپنے والد، انھوں نے اپنے دادا سے اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ کھجور انگور گندم اور جَو میں عشر ہے۔ حضرت بردۃ نے ابو موسیٰ اور معاذ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو یمن بھیجا کہ وہ لوگوں کو ان کے دین کے متعلق بتائیں۔ اور آپؐ نے ان کو حکم دیا کہ سوائے ان چار یعنی گندم۔ جو۔ کھجور۔ انگور کے کسی اور میں سے صدقہ نہ لیں یہ روایات دارقطنی کی ہیں۔ کیونکہ ان چار کے علاوہ دیگر اشیاء میں نہ تو کوئی نص ہے اور نہ ہی اجماع اور نہ ہی وہ معنیً غذائی اجناس ہیں اور نہ ہی کثرت نفع کے اعتبار سے ان کے برابر ہیں اور نہ ہی پیداواری بہتات کی حامل ہیں لہٰذا

اُن پر اِن کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اور نہ ہی اِن کو اُن سے ملانا درست ہے اور وہ اپنی اصل پر باقی رہیں گی (یعنی نفی پر) امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں۔ درختوں سرکنڈوں اور گھاس پھونس کے سوا وہ زراعت جس سے زمین کی پیداوار ی صلاحیت بڑھتی ہو پر عشر ہے کیونکہ حضورؐ کا فرمان ہے (فیما سقت السماء العشر) جس کو بارش نے سینچا اس میں عشر ہے۔ اور یہ حکم عام ہے کیونکہ زراعت سے مقصود زمین کی اصلاح ہے۔ اور یہ غلہ سے مشابہ ہے۔

خرقی کے نزدیک حدیث فیما سقت السماء العشر۔ (جو بارش سے سینچی جائے اس میں عشر ہے) کا عموم اور آپؐ کا وہ ارشاد جس میں آپؐ نے حضرت معاذؓ کو فرمایا کہ دانوں میں سے دانے لو۔ اس بات کا متقاضی ہے کہ تمام ان چیزوں پر زکاۃ ہو جن کو یہ پانی پہنچے۔ لیکن آپؐ کے اس ارشاد کے بموجب جو نسائی اور مسلم نے روایت کیا ہے کہ غلے اور اثمار میں پانچ وسق سے کم پر صدقہ نہیں ہے وہ اشیاء جو ماپی نہیں جا سکتیں اس عموم سے خارج ہو جائیں گی گویا یہ حدیث غیر مکیلی اشیاء میں صدقہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ اور جو مکیلی یعنی ماپی جانے والی اشیاء ہیں ان پر اس عموم کے اعتبار سے زکاۃ واجب ہو گی۔

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا زمین سے جو سبزیاں پیدا ہوں ان میں کوئی صدقہ نہیں ہے موسیٰ بن طلحہ نے اپنے والد، انہوں نے حضرت انسؓ ، اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت نقل کی ہے۔ دار قطنی اور ترمذی نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ حضرت معاذ نے نبی کریم صلی اللہ

علیہ وسلم سے سبزیوں کے بارے میں لکھ کر دریافت فرمایا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ان پر صدقہ نہیں ہے۔ اس روایت کا ایک راوی حسن بن عمارہ ہے جو ضعیف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ روایت موسیٰ بن طلحہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کی ہے۔ اور موسیٰ بن طلحہ نے کہا ہے کہ آثار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہے کہ پانچ چیزوں میں عشر ہے۔ جو سفید، گندم، جو سیاہ۔ انگور۔ کھجور۔ اور اس کے علاوہ جو کچھ زمین سے پیدا ہوتا ہے اس میں عشر نہیں ہے اور موسیٰ بن طلحہ نے کہا ہے کہ معاذؓ سبزیوں میں صدقہ وصول نہیں کرتے تھے۔

اثرم سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے عامل نے ان باغات کے بارے میں لکھ کر دریافت کیا جن میں گوندانار اور فرسک وغیرہ کے درخت تھے مگر انگور ان میں کئی گنا تھے۔ حضرت عمرؓ نے جواب میں لکھا کہ وہ مختلف النوع ہیں ان پر کوئی عشر نہیں ہے۔

فصل: قابل عشر پیداوار

خود رو اشیاء پر عشر نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی ملکیت حصول سے پہلے حاصل نہیں ہوتی جیسے بن کا پھل، مازو، خود رو کپاس، جنگلی جو، خود رو کپاس کے بیج، جنگلی مٹر کے بیج، گھاس اور وہ جڑی بوٹیاں جو بعض اوقات کارآمد ہوتی ہیں۔ اور ان سے ملتی جلتی زمینی پیداوار جن کا ذکر ابن حامد نے کیا ہے۔ ان میں عشر اس لیے نہیں کہ ان کی ملکیت ان کو اکٹھا کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے اور ان پر زکاۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب ان کا فائدہ ظاہر ہو جائے۔ اس صورت میں کہ وہ کسی کی ملک نہ ہو تو وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ جیسے کہ اگر کوئی اٹھائی گیرہ سنبل چرا لے تو اس پر زکاۃ نہ ہوگی۔ احمدؒ نے اس کو منصوص کہا ہے۔ قاضی نے کہا ہے

کہ اگر یہ اشیاء کسی کی ملکیتی زمین میں پیدا ہوں تو اس میں زکوٰۃ مباح ہے اور شاید اس کی بنیاد انہوں نے اس قول پر رکھی ہے کہ جو کچھ کسی کو ملکیتی زمین میں پیدا ہو سبزی وغیرہ اسی پر عشر ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان اشیاء میں جو خودرو ہوں عشر نہیں ہے۔ اور وہ زمین جس کو لوگ کاشت کرتے ہیں مثلاً کسی کی زمین میں گندم یا جو کے بیج گر پڑے اور وہ اگ آئے اور فصل تیار ہو گئی تو اس میں عشر ہے کیونکہ وہ اس کا مالک ہے۔ اور اگر کسی نے کوئی فصل خریدی اس وقت جبکہ اس کا پھل ظاہر ہو چکا تھا یا کسی باغ کا پھل خریدا جبکہ پھل نمودار ہو چکا تھا کسی بھی طرح سے اس کی ملکیت اسے ملی تو اس میں زکاۃ واجب نہ ہو گی جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

فصلات، غلات وثمرات کے علاوہ دیگر اشیاء کا حکم

غلات اور ثمرات کے علاوہ دیگر اشیاء اگرچہ ناپی اور ذخیرہ کی جا سکتی ہوں ان میں عشر نہیں ہے اور کسی قسم کے پتوں میں بھی کوئی عشر نہیں۔ مثلاً بیری۔ خطمی۔ پودینہ وغیرہ۔ کیونکہ ان میں وجوب عشر کے لیے نہ تو قطعی نص موجود ہے اور نہ ہی معنوی۔ حضور علیہ السلام کے اس قول کہ پانچ وسق سے کم غلات اور ثمرات میں زکوٰۃ نہیں ہے سے یہ مراد لیا جا سکتا ہے کہ غلات اور ثمرات کے علاوہ کسی شے میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ ابن عقیل کا قول ہے کہ بیری کے پھل اور پتوں میں زکوٰۃ نہیں پھولوں میں بھی زکوٰۃ نہیں مثلاً زعفران گل خیری اور دیگر پھلی دار پودوں کے پھول کیونکہ یہ نہ تو غلہ ہیں، نہ ثمر اور نہ ہی یہ ناپے جا سکتے ہیں لہٰذا ان میں سبزیوں کی طرح زکوٰۃ نہ ہو گی۔ احمد کا ایک قول ہے کہ روئی میں کوئی زکاۃ نہیں اور

آپ ہی کا قول ہے کہ زعفران میں بھی زکوٰۃ نہیں۔ اور یہی خرقی کے قول کا مقصود ہے۔ اور ابو بکر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ پھلوں، سبزیوں (مسالہ کے طور پر استعمال ہونے والی اشیاء مثلاً زیرہ سیاہ مرچ وغیرہ) میں زکوٰۃ ہے۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم جو کھجور اور انگور میں زکاۃ جاری فرمائی - اسی طرح حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے بھی روایت ہے اور احمد سے ایک روایت میں ہے کہ زعفران اور روئی میں زکاۃ ہے اسی لئے ابوالخطاب نے گل خیری اور دیگر رنگائی میں کام آنے والے پھولوں کو زعفران پر قیاس کرتے ہوئے ان پر زکوٰۃ لگائی ہے۔ احمد سے دو روایتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ چار اجناس کے علاوہ کسی شے پر زکوٰۃ نہیں ہے یہ کہ زکوٰۃ گندم جو سفید کھجور انگور مکئی جو سیاہ مسور چاول اور ہر وہ شی جو ان جیسی ہو اور ذخیرہ کی جا سکتی ہو اور جس میں پیمانہ جاری ہو سکتا ہو مثلاً لوبیا۔ تل اور پھلی دار اجناس تو ان میں واجب ہے اور وہ اجناس جن کا لین دین پیمانے سے نہ ہوتا ہو وہ اس زمرہ میں نہیں آتیں -

فصل، نصابِ عشر

دوسرا حکم جو اس مسئلہ سے متعلق ہے وہ یہ کہ فصلوں اور پھلوں کی پیداوار جبتک پانچ وسق نہ ہو اس وقت تک اس میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور یہ قول اکثر اہل علم کا ہے جن میں ابن عمرؓ۔ جابر ابو امامہ بن سہل۔ عمر بن عبدالعزیز۔ جابر بن زید۔ حسن عطا مکحول۔ حکم۔ نخعی۔ مالک اور اہل مدینہ ثوری۔ اوزاعی اور ابن ابی لیلیٰ۔ شافعی۔ ابو یوسف اور محمد شامل ہیں۔ بلکہ یوں کہئے کہ سوائے مجاہد اور امام ابو حنیفہ اور ان کے متعلقین کے تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے۔ مجاہد اور امام صاحب فرماتے

ہیں کہ حضورؐ کے اس ارشاد، جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ بارش سے سینچی جانے والی زمین میں عشر ہے، میں عموم ہے لہٰذا تھوڑی یا زیادہ جو بھی پیداوار ہوگی اس پر عشر ہوگا اس میں نہ تو سال گذرنے کا اعتبار کیا جائے گا اور نہ ہی کسی نصاب کا۔

لیکن ہمارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی قول کہ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں حجت ہے۔ اور جس طرح چرنے والے اونٹوں میں اور غلاموں اور سونے چاندی میں آپ کے فرمان سے تخصیص کی گئی ہے۔ اسی طرح آپ کے اس فرمان سے زرعی پیداوار میں بھی تخصیص کی گئی ہے۔ چونکہ یہ بھی مال ہے اور مال میں صدقہ فرض ہے لیکن اس مال میں باقی اموال زکاتیہ کی طرح نہیں کیونکہ اموال زکاتیہ کی نمو سال کے اختتام پر گمان کی جاتی ہے اور زرعی اموال کی نمو کی تکمیل ان کا کٹنا ہے نہ کہ ان کا باقی رہنا لہٰذا نصاب مدت فصل کے کٹ کر تیار ہونے پر موقوف ہوگا۔ اور نصاب کا اعتبار اس لیے ہے کہ صدقہ اغنیاء پر واجب ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے اور غنا اور فقر کا اعتبار نصاب کے بغیر ناممکن ہے۔ لہٰذا نصاب کا اعتبار تمام اموال زکاتیہ میں کیا جائے گا۔

فصل، نصاب کب معتبر ہوگا

پانچ وسق کا حساب اس وقت لگایا جائے گا جب غلات صاف کر لیے جائیں گے اور پھلوں کو خشک کر لیا جائے گا۔ اگر سبز انگور دس وسق ہوں اور خشک ہونے پر وہ پانچ وسق سے کم رہ جائیں تو ان میں زکاۃ نہ ہوگی کیونکہ وجوب زکوٰۃ کے لیے نصاب کا اعتبار ضروری ہے۔

اثرم سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انگور اور کھجور میں سبز انگور اور تر کھجور کا بھی اعتبار کیا جائے گا اور ان سے سبز انگور اور تر کھجور بطور عشر لی جائے گی۔ اور اسی کو ابو بکر نے اختیار کیا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جو کچھ بھی فصل تیار ہوئی اسی کا عشر وصول کیا جائے گا۔

لیکن اگر پانچ وسق تر کھجور سے عشر وصول کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خشک کھجور کے حساب سے یہ دسویں حصے سے زیادہ وصول ہو جائے گا اور یہ بات نص قطعی اور اجماع کے خلاف ہے یہ بات جائز نہیں کہ احمد اور امام صاحب کے قول کا یہ مطلب لیا جائے۔

فصل، عشر اور نصف عشر جس فصل کی سینچائی بغیر کسی محنت کے ہو جائے اس میں دسواں حصہ ہے۔

یعنی بارش سے یا قدرتی بہنے والی نہروں سے یا دریا کے سیلاب سے یا دریا کے کنارے کی فصلیں کہ وہ دریا کے پانی کے قریب ہونیکی وجہ سے اس سے فائدہ اٹھاتی ہیں۔ اسی طرح قدرتی نہروں اور چشموں کے قریب کی فصل وغیرہ۔ اور بیسواں حصہ ان فصلوں میں ہے جن کی سینچائی میں محنت مشقت اٹھانی پڑتی ہے۔ جیسے ڈول یا رہٹ وغیرہ سے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مالک ثوری۔ شافعی اور اصحاب الرائے وغیرہم سبھی اس کے قائل ہیں اور اس کی وجہ بخاری شریف میں موجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ جس کی سینچائی بارش یا چشمے سے ہو یا وہ بارانی زمین ہو تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ اور جو رہٹ سے سینچی جائے اس میں بیسواں حصہ ہے۔ اور مسلم میں روایت ہے کہ جو فصل کنوئیں سے سینچی جائے۔

اس میں بیسواں حصہ ہے۔

حضرت معاذؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا اور فرمایا کہ بارش کی سینچی ہوئی فصل سے دسواں حصہ لینا اور ڈول سے سینچی گئی فصل سے بیسواں حصہ لینا۔ القصہ جو فصل محنت اور مشقت سے سینچی جائے خواہ ڈول سے یا کنویں سے یا رہٹ سے اس میں بیسواں حصہ ہے اور جو بغیر کسی تکلیف کے سینچی جائے اس میں دسواں حصہ ہے جیسا کہ ہم نے حدیث سے ثابت کیا۔ تکلیف تخفیفِ زکوٰۃ کے لیے مؤثر ہے اس لیے کہ زکوٰۃ اموال نامیہ میں واجب ہے اور تکلیف سبب ہے اموال کی نمو کا لہٰذا بسبب تکلیف واجب میں کمی ہو جائے گی، البتہ نہروں نالوں کی کھدائی عشر میں کمی کے لیے مؤثر نہ ہوگی کیونکہ اس قسم کی مشقت بہت کم ہے اور ہر سال نہیں کرنا پڑتی اس طرح کا اجرا انہار وغیرہ زمین کو قابل کاشت بنانے کی مد میں آتا ہے۔ بعینہٖ وہ کھال جو کھیت میں ہوتی ہے اس کے بنانے کی تکلیف بھی زکاۃ کم کرنے میں مؤثر نہیں ہے کیونکہ یہ سینچائی اور کھیت کی خوب صورتی کے لیے بنائی جاتی ہیں۔ اور اگر کسی نہر سے پانی کسی نالے کے ذریعے کھیت کے قریب کسی جوہڑ میں جمع ہو جاتا ہو اور کھیت میں نہ چڑھ سکتا ہو اور سینچائی کا پانی اس جوہڑ سے ڈول کے ذریعے یا دیگر ذرائع سے کھیت میں چڑھایا جاتا ہو تو اس سے زکاۃ نصف ہو جائے گی کیونکہ محض تکلیف زکاۃ کے نصف کرنے میں مؤثر ہے تکلیف بقدر یا پانی کا بُعد اور قرب اس میں معتبر نہیں ہے اور اصول یہ ہے کہ سطح زمین تک پانی کو پہنچانے کے لیے اس کو اٹھانا پڑتا ہو کسی نہ کسی

ذریعہ سے خواہ رہٹ یا ڈول ہو، یا کوئی اور ذریعہ۔

فصل، عشر کی وصولی کا وقت

غلات جب پک کر تیار ہو جائیں تب ان پر عشر واجب ہوتا ہے اور پھلوں پر اس وقت جب وہ اچھی طرح نمودار ہو جائیں۔

ابو موسیٰ کا قول ہے کہ غلات میں وجوب زکوٰۃ کا وقت ان کا کٹنا ہے بدلیل (وآتوحقه یوم حصاده) ترجمہ: جس دن فصل کاٹو اللہ کا حق ادا کر دو۔

اگر فصل یا پھلوں میں وقت وجوب زکوٰۃ سے پہلے کچھ استعمال کیا مثلاً جانور کو کھلا دیا یا کچا پھل تھوڑا بہت فروخت کر دیا تو اس میں زکوٰۃ نہیں یہ اسی طرح ہے جیسے کہ سال گذرنے سے پہلے کوئی جانور ذبح کر دیا یا بیچ دیا تو اس پر زکوٰۃ نہ ہوگی۔ اور اگر وقتِ وجوبِ زکوٰۃ کے بعد کچھ استعمال کیا تو اس میں زکاۃ ہوگی۔ اگر کوئی فصل یا پھل بغیر تلف کئے خود بخود تلف ہو جائے کسی آسمانی آفت سے یا اتنا کم ہو جائے کہ نصاب کو نہ پہنچے تو اس پر زکاۃ نہ ہوگی۔

جب پھلوں کا اندازہ کیا جائے اور وہ درختوں پر ہی چھوڑ دیئے جائیں تو ان کی حفاظت مالکان کے ذمہ ہے۔ لیکن اگر وصولی اور اندازے کی درمیانی مدت میں کوئی آفت آجائے اور پھل نہ رہیں تو وہ اندازہ شدہ پھل وصول نہ کیے جائیں گے۔ اس پر اجماع ہے۔

ابن المنذر کا قول ہے کہ اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر اندازہ لگانے والا عامل اندازہ لگا دے اور اس کے بعد کوئی آفت آجائے تو مالک پر زکوٰۃ نہ ہو

گی بشرطیکہ یہ آفت کٹائی سے پہلے آئی ہو کیونکہ کٹائی سے پہلے تو وجوب زکاۃ ثابت ہی نہیں ہوتا۔ بعینہٖ اگر کوئی درختوں پر کھڑا ہوا پھل بیچے مگر خریدار کو دینے سے پہلے وہ تلف ہو جائے تو رقم واپس کرنا پڑتی ہے۔

قاضی کا ایک قول ہے کہ اگر بعد از اندازہ آفت آئے اور کچھ مال تلف ہو جائے اور کچھ بچ رہے تو جو بچا ہے اگر وہ نصاب کے برابر ہے تو اس میں زکاۃ ہے اور اگر وہ نصاب سے کم ہے تو زکاۃ نہیں ہے۔ اور یہ قول ان کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ کٹنے کے وقت سے پہلے زکاۃ واجب نہیں ہے کیونکہ وجوب زکاۃ کے لیے نصاب شرط ہے پس جب نصاب ہی قائم نہ ہوا تو وجوب زکاۃ خود بخود مرتفع ہو گیا۔

کاشتکار نے دعویٰ کیا کہ اندازہ لگانے والے نے غلط اندازہ کیا ہے اور واقعتہً اندازہ کرنے والے نے غلطی کی ہو تو کاشتکار کی بات مانی جائے گی بغیر کسی قسم کے اور اگر اندازہ کرنے والے نے ٹھیک ٹھیک اندازہ کر دیا ہو اور کسی کے دعویٰ کی گنجائش نہ ہو مثلاً وہ کہے کہ محصل کا اندازہ نصف نصف غلط ہے یا اس سے ملتی جلتی بات کہے تو اس کی بات رد کر دی جائے گی کیونکہ اتنی بڑی غلطی کا احتمال نہیں ہے۔ اور اس کو جھوٹ سمجھا جائے گا البتہ اگر وہ یہ کہے کہ اس سے قبل مجھ سے کبھی اتنا وصول نہیں کیا گیا اس مرتبہ تو میری پیداوار کا کچھ حصہ تلف بھی ہو چکا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی۔

مسئلہ: زمین کی اقسام: زمین دو قسم کی ہے۔ ایک وہ جو صلح سے فتح

ہوئی ہو اور دوسری وہ جو جنگ سے فتح ہوئی ہو۔

جو صلح سے فتح ہوئی ہو وہ ساری زمین سابق مالکان کی ملکیت ہو گی وہ مقررہ خراج دیں گے اور یہ خراج جزیہ کے حکم میں ہو گا مگر جب وہ مسلمان ہو جائیں گے یہ خراج ان سے ساقط ہو جائے گا۔ وہ اس زمین کو بیچ سکتے ہیں، ہبہ کر سکتے ہیں۔ رہن رکھ سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان کی ملک ہے۔ اور اگر ان سے بغیر خراج یا زمینی ٹیکس کے صلح ہوئی ہو کے جیسا کہ اہل مدینہ یا اس سے مشابہ دیگر علاقے کے لوگ اسی طرح وہ تمام زمینیں جن کے مالک مسلمان ہو گئے ہوں تو وہ ان کی ملک ہے وہ جس طرح چاہیں اسے استعمال کر سکتے ہیں ان پر کوئی خراج نہیں ہے۔

رہی دوسری قسم کی زمین جو جنگ کے بعد بزور شمشیر فتح ہو اور مجاہدین میں تقسیم نہ کی گئی ہو تو یہ تمام مسلمانوں کے لئے وقف ہو جاتی ہے۔ اور اس پر خراج مقرر کیا جاتا ہے جو ہر سال وصول ہوتا ہے۔ اور اس کو سابق مالکان کو اجرت پر دے دیا جاتا ہے۔ وہ ان کے پاس رہتی ہے جبتک خراج ادا کرتے رہیں چاہے وہ مسلمان ہوں یا ذمی ہو اور اس زمین سے خراج ساقط نہیں ہوتا اگرچہ اس کے سابق مالکان مسلمان ہی کیوں نہ ہو جائیں یا وہ کسی مسلمان کو دیدیں۔

سوائے خیبر کے علاقے کے کوئی بھی علاقہ جنگ کے بعد فتح ہو کر مجاہدین میں تقسیم نہیں ہوا۔ خیبر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف بٹوارے پر دیدیا وہ خراج نہ تھا بلکہ مزارعت تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب شام عراق اور مصر فتح ہوئے تو آپ نے اس میں سے کوئی زمین تقسیم نہیں فرمائی۔ ابو عبید نے کتاب الاموال میں لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ جابیہ تشریف لائے اور اس کی زمینیں مسلمانوں

میں تقسیم کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت معاذؓ نے کہا بخدا ان زمینوں کو اس طرح تقسیم کر دینا بڑی تکلیف دہ صورت حال پیدا کر دے گا۔ اور لوگوں میں ایک اضطرابی صورت پیدا ہو جائے گی۔ یہ ایک دوسرے کو ہلاک کرنا شروع کر دیں گے۔ اس زمین پر ایک ہی مرد اور دو عورت کا قبضہ ہو جائے گا۔ پھر ان کے بعد کے لوگ اسلام کے راستے میں رکاوٹ بن جائیں گے لہٰذا اس معاملے میں خوب غور و فکر کریں اور ما بعد و ماقبل کے معاملات پر سنجیدگی سے غور فرما کر فیصلہ فرمائیں۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کی رائے حضرت معاذؓ کی رائے کے موافق ہو گئی۔

ماجشون سے روایت ہے کہ حضرت بلالؓ نے حضرت عمرؓ سے مفتوحہ زمین مجاہدین میں تقسیم کرنے کو کہا اور صرف پانچواں حصہ بیت المال میں رکھنے کا مشورہ دیا۔ لیکن حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں یہ ساری زمین فئے قرار دے چکا ہوں اور یہ عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ حضرت بلالؓ اور آپ کے ساتھیوں نے اس کی تقسیم پر اصرار کیا تو حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا، اے اللہ بلالؓ اور اس کے ساتھیوں کی کفایت فرما۔ ماجشون کا قول ہے کہ ایک سال بھی گذرنے نہ پایا تھا کہ یہ سب اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔

مسئلہ: جو زمین بعد از جنگ فتح ہوئی ہو اور وہ کسی طرح مسلم مالکان کے پاس اُجرۃً آجائے تو اس پر مقررہ خراج لگایا جائے گا اور اگر خراج کے بعد باقی ماندہ پیداوار پانچ وسق سے زیادہ ہو تو اس میں عشر واجب ہو گا اور اگر وہ نصاب کے برابر نہ ہو یا نصاب کے برابر تو ہو مگر غیر مسلم کے پاس ہو تو اس میں کچھ نہیں ہو گا۔ کیونکہ زکوٰۃ غیر مسلم پر فرض نہیں ہے۔ تمام اراضی خراجیہ کا یہی حکم ہے یہ قول عمر بن عبدالعزیز، زہری، یحییٰ انصاری، ربیعہ، اوزاعی، مالک، ثوری، مغیرہ، لیث، حسن ابن صالح، ابن ابی لیلیٰ، ابن المبارک، شافعی،

اسحاقؒ ابی عبید کا ہے۔ اصحاب الرائے یعنی احناف کا قول یہ ہے کہ حضورؐ کے اس فرمان کہ "کسی مسلمان کی زمین میں خراج اور عشر دونوں جمع نہیں ہونے" کے مطابق اراضی خراجیہ پر عشر نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حق سببی ہیں اور سبب ایک دوسرے کے متغائر ہیں لہٰذا جمع نہیں ہوسکتے اور ان کی باہمی مغائرت کی وجہ یہ ہے کہ خراج کی حیثیت سزا اور زمینی ٹیکس کی ہے۔ جبکہ عشر مال کو پاکیزہ کرنے اور شکرانہ ادا کرنے کے لئے ہے"

فصل، عشر زمین پر یا پیداوار پر؟

امام مالک، ثوری، شریک، ابن المبارک الشافعی اور ابن المنذر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص زمین ٹھیکے پر لے اور اس میں کاشت کرے اور پیداوار کا مالک بنے تو عشر بھی وہی ادا کرے گا اور مالک زمین پر عشر نہ ہوگا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عشر مالک پر ہوگا۔ کیونکہ ٹھیکہ دیتے وقت جو رقم اس نے وصول کی ہے وہ خراج الارض سے مشابہ ہے۔ پس جس نے خراج دے دیا اس پر عشر نہیں ہوگا۔

لیکن ہمارے نزدیک عشر چونکہ پیداوار پر ہے نہ کہ زمین پر اور مالک پر اس رقم کی زکوٰۃ ہے جس طرح تجارت کے اموال کی قیمت میں زکاۃ ہوتی ہے یا اگر وہ کوئی حصہ فصل کا لیتا ہے تو اس پر اس حصے کے مطابق ہے۔ ٹھیکیداری کو خراج سے مشابہ قرار دینے کی احناف کی رائے درست نہیں ہے کیونکہ خراج اہل ذمہ پر بقدر زمین ہوتا ہے اور عشر بقدر پیداوار اور خراج کے مصارف فئے کے مصارف والے ہوتے ہیں جبکہ مصارف زکوٰۃ دوسرے ہیں۔

اگر کسی نے زمین مستعار لی اور اس میں کاشت کی تو اس کی پیداوار کا عشر مستعار لینے والے پر ہوگا۔ کیونکہ وہ پیداوار کا مالک ہے۔ اور اگر کسی سے زمین

چھین لی اور اس میں کاشت کی تو عشر غاصب پر ہے کیونکہ وہ بوقت وجوب عشر اس کا مالک ہے اور اگر فصل پکنے سے پہلے اصل مالک نے زمین واپس لے لی تو عشر اصل مالک پر ہوگا۔ اور اگر فصل اٹھنے سے پہلے اور پکنے کے بعد اصل مالک کو قبضہ ملا تو عشر اصل مالک اور غاصب دونوں سے وصول کیا جا سکتا ہے۔ اصل مالک سے اس بنا پر کہ فصل ابھی کھیت میں ہے اور اس کو قبضہ مل چکا ہے اور غاصب سے اس بنا پر کہ فصل پک چکی ہے اور وجوب عشر فصل پکنے پر ثابت ہو جاتا ہے۔

اگر کسی نے مزارعت فاسدہ کی تو عشر فصل اٹھانے والے پر ہوگا اور اگر کسی نے مزارعت صحیحہ کی تو دونوں فریقین پر عشر بقدر حصہ ہوگا بشرطیکہ اس کے حصہ کی پیداوار بقدر نصاب ہو اور اگر کسی فریق کا حصہ بقدر نصاب نہ ہو تو اس پر عشر نہ ہوگا اور جس کے حصہ کی پیداوار بقدر نصاب ہو اس پر عشر ہوگا لیکن تمام حصہ داران کی پیداوار کو ملا کر نصاب پورا نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ صحیح یہ ہے کہ اختلاط سوائے جانوروں کے اور کہیں معتبر نہیں ہے۔

احمد سے مروی ہے کہ اگر کل پیداوار بقدر نصاب ہو تو عشر واجب الوصول ہوگا اور ہر حصہ دار اپنے حصہ کا دسواں حصہ دے گا اور اگر حصہ داروں میں سے کوئی ایسا ہو جس پر عشر واجب نہ ہو مثلاً ذمی یا مکاتب غلام تو مسلم یا آزاد حصہ دار پر بھی عشر نہ ہوگا جب تک کہ اس کے اپنے حصے کی پیداوار بقدر نصاب نہ ہو۔[1]

---

[1] ابو محمد عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ: المغنی والشرح الکبیر: ۲: ۵۴۸ تا ۵۹۲ (منتخب فصلیں) طبع مصر ۱۳۴۸ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

المحلّٰی (فقہ ظاہری)

ترجمہ: جناب پروفیسر خان محمد چاولہ صاحب، گورنمنٹ کالج، لاہور

مسئلہ: کھجور، گندم اور جو میں اس وقت تک زکوٰۃ نہیں (واجب ہوتی) جب تک کہ شخص واحد ایک ہی جنس کی پانچ وسق تک پیداوار حاصل نہ کرے اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور صاع چار مُد کا ہوتا ہے موجب مُد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اور مُد اگر بھاری ہو تو $\frac{1}{2}$ ارطل کا اور ہلکا ہو تو $\frac{1}{4}$ ارطل کا ہوتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ (پیداوار حاصل کرنے والے کاشتکار نے اسے) اپنی مملوکہ اراضی میں کاشت کیا تھا یا کسی غیر کی اراضی میں، بایں طور کہ اس نے غیر کی اراضی کو غصب کیا ہو یا جائز معاملے (DEED) کے ذریعے حاصل کیا ہو۔ بشرطیکہ بیج غصب شدہ نہ ہو۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اراضی خراجی ہے یا عشری یہ جمہور کا مسلک ہے اور (امام) مالکؒ، (امام) شافعیؒ، (امام) احمدؒ (بن حنبل) اور ابو سفیان کا بھی یہی مسلک ہے، جبکہ (امام) ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ پیداوار خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ زکاۃ نکالی جائے گی (یعنی پانچ وسق کی مقدار نصاب کا اعتبار نہ ہوگا) اور خراجی زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس پر کوئی زکاۃ واجب نہیں اگر زمین مستاجری پر لی گئی ہو تو زکوٰۃ مالک زمین پر واجب ہوگی نہ کہ کاشتکار

اور اگر اراضی غصب شدہ ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو عدالت نے زمین کو کھیتی سے پہنچنے والے نقصان کا معاوضہ مالک زمین کو دلوانے کا فیصلہ کیا ہو تب تو زکاۃ مالک پر واجب ہوگی اور اگر اسے معاوضے کے طور پر کچھ بھی دلوانے کا فیصلہ نہ کیا گیا ہو تو زکاۃ کاشتکار کے ذمے واجب الادا ہوگی۔ (امام ابو حنیفہؒ) کے قول کی رو سے مُد دو رطل کے برابر ہے۔

چنانچہ اس مسئلے میں پانچ مقامات پر انہوں نے (امام ابو حنیفہؒ نے) حق کی خلاف ورزی کی ہے، اور ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا ذکر تو کر چکے ہیں کہ لیس فیما دون خمسۃ اوسق من حب او تمر صدقۃ۔ یعنی اناج اور کھجور پانچ وسق سے کمتر ہوں تو ان میں صدقہ (زکوٰۃ) نہیں ہے۔ (امام) ابو حنیفہؒ نے آپؐ کے مذکورہ بالا فرمان کو اس ارشاد سے منسلک کر دیا ہے کہ فیما سقت السماء العشر یعنی بارش ابر سے سینچی ہوئی کھیتی میں عشر (واجب) ہے۔ اس مسئلے میں (امام ابو حنیفہؒ) سے خطا سرزد ہوئی ہے کیونکہ انہوں نے اس خبر (فرمانِ رسولؐ) پر تو عمل کر لیا اور دوسری خبر کی خلاف ورزی کر دی اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے جبکہ ہم نے دونوں خبروں میں مندرج احکام کی پیروی کی ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ نے تو اس خبر کی بھی خلاف ورزی کی ہے، بایں طور کہ بارش ابر سے سینچی جانے والی کھیتی والے حکم سے بہت کچھ اپنی رائے سے مستثنیٰ کر دیا ہے، جیسے نرکل، ایندھن کی لکڑی، گھاس، درخت کے پتے، خراجی اراضی کے حاصلات اور اس امر کا لحاظ نہ کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مستثنیٰ کریں (یعنی پانچ وسق سے کمتر والے فرمان کے تحت تو حاصلات کو وجوب زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہیں کیا البتہ اپنی ذاتی رائے

سے بعض چیزوں کو مستثنیٰ کر دیا۔

مزید برآں، انہوں (امام ابوحنیفہؒ) نے (اپنی) اس (رائے) سے (انسان کو) اس چیز کا مکلف بنا دیا ہے جس کی اس میں طاقت نہیں ہے، جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں (یعنی پانچ وسق سے کمتر پیداوار پر بھی زکوٰۃ واجب کر دی) اور اپنی ذاتی رائے سے گھروں کے صحنوں (کے درختوں وغیرہ) سے ہونے والی حاصلات کو اس سے مستثنیٰ کر دیا ہے اور یہ ایسی گڈ مڈ ہے کہ اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔

جہاں تک ابوسفیان کا تعلق ہے، تو ان کا قول ہے کہ: جس چیز کو وسق کے پیمانے سے ناپا جا سکتا ہو اس میں زکاۃ نہیں جب تک کہ وہ پانچ وسق کی مقدار کو نہ پہنچ جائے اور جس چیز کو وسق کے پیمانے سے ناپنا ممکن نہ ہو اس میں زکاۃ ہے خواہ وہ چیز تھوڑی ہو یا زیادہ۔ اس قول کی خرابی کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔

جہاں تک خراجی زمین کے حاصلات از قسم گیہوں، کھجور اور جَو سے زکوٰۃ کو ساقط کرنے کا مسئلہ ہے تو یہ تو فاش غلطی ہے اور بڑی بات ہے اور فرض زکوٰۃ کو ساقط کرنا ہے۔

اور اس ضمن میں انہوں (احناف) نے حقیقت کو چھپانے کے لیے بڑے پاپڑ بیلے ہیں، از انجملہ یہ ہے کہ: ان میں سے کسی کا قول ہے کہ حضرت عمرؓ نے خراجی زمین سے زکوٰۃ وصول نہیں کی۔

ابومحمد (ابن حزم) نے کہا: حقیقت پر پردہ ڈالنے کی یہ نہایت بھونڈی شکل ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو اہل کفر پر خراج عائد کیا تھا اور ان (اہل کفر) سے زکوٰۃ نہیں لی جاتی، لہٰذا اگر کسی کو یہ دعویٰ ہو کہ حضرت عمرؓ

نے خراجی زمین والے کسی ایسے شخص سے زکوٰۃ نہیں وصول کی جو مشرف باسلام ہوگیا ہو تو یہ بہت بڑا جھوٹ ہے اور یہ بات وہ کہیں نہیں پائے گا (اس کا کوئی ثبوت نہیں مل سکتا) اور اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے زکوٰۃ کو ساقط کر دیا تھا تو یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ دعوے کرے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے نماز کو ساقط کر دیا تھا، ان دونوں دعووں میں کچھ فرق نہیں ہے۔

اور یہ بات باطل ممتنع میں سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی منشا وہ ہو جو انہوں نے گمان کیا ہے کیونکہ اگر آپؐ کی منشا یہی ہوتی تو آپؐ کی اس بات میں مخاطب کون لوگ ٹھہریں گے کہ وہ اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹ جائیں گے جبکہ شام، مصر اور عراق کی اراضی کے مالکین مسلمان تھے۔ اس ممانعت کا ذکر اگر نہیں کیا تو آخر ذکر نہ کرنے میں کیا مانع تھا؟ یہ ان (احناف) کی طرف سے باطل تخصیص ہے اور اس کے لیے اس خبر (حدیث) میں نہ تو صراحتہً کوئی بنیاد ہے اور نہ ہی دلالتہً اور اگر ان سے یہ کہا جائے۔ حضور علیہ السلام کے اس فرمان میں "جس کو بارش ابر سیراب کرے اس میں عشر ہے" یہ خراج کے ساقط اور باطل ہونے کی دلیل بن جاتی ہے کیونکہ اگر اس میں خراج ہوتا تو آپؐ اس کا ضرور ذکر فرما دیتے۔ اس خبر (حدیث) کی بنیاد پر ان (احناف) کی جانب سے اہل خراج سے جزیہ ساقط کرنا بھی بہت عجیب بات ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے ایک ساتھی (امام، فقیہ) کی رائے پر عمل کرتے ہوئے فرائض اسلام میں سے دو فرض ساقط کر دیئے ہیں، اور یہ بہت ہی عجیب بات ہے اور اسی مسئلے میں انہوں نے اپنے اس ساتھی کی مخالفت بھی کی ہے کیونکہ اس سے یہ

یہ بات ثابت ہے کہ اس نے خراج کے ساتھ جزیہ کو واجب قرار دیا تھا، چنانچہ کبھی تو اس (فقیہ) کا فعل حجت بن جاتا ہے جس کے ذریعے قرآن (حکیم) کی خلاف ورزی کی جاتی ہے، حالانکہ وہ اس پر جھوٹ باندھ رہا ہوتا ہے کیونکہ اس سے ایسا کوئی قول ہرگز منقول نہیں کہ جس میں خراجی زمین کی حاصلات سے زکوٰۃ کو ساقط کیا گیا ہو اور جب کبھی حق اس کے ساتھ ہوتا ہے (یعنی وہ حق بات کہتا ہے) تو وہ اسے سرے سے حجت ہی نہیں مانتے (یعنی اپنے امام سے ایسی غلط بات منسوب کر کے اسے حجت مان لیتے ہیں جو خلاف قرآن ہوتی ہے اور جب وہ امام حق بات کہتا ہے تو اسے تسلیم نہیں کرتے۔)

مسئلہ۔ سو اگر ایک ہی جنس از قسم گیہوں، یا کھجور یا جَو پانچ وسق یا اس سے زیادہ کی مقدار کو پہنچ جائے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، تو اگر تو کھیتی دریا یا چشمے سے نکالے ہوئے ندی نالے کے ذریعے سینچی گئی ہے یا اس کی جڑوں نے از خود زمین سے سیرابی حاصل کی ہے تو اس میں عشر ہے اور اگر اسے رہٹ یا چرسے یا ڈول سے سینچا گیا ہو تو اس میں نصف عشر (۵ فیصد) واجب ہے، اور اگر پیداوار پانچ وسق سے کم ہے، بقدر قلیل یا کثیر، تو اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ یہ (امام) مالکؒ، (امام) شافعیؒ اور ہمارے اصحاب (ائمہ) کا مسلک ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ پیداوار (پانچ وسق سے) کم ہو یا زیادہ اس میں عشر یا نصف عشر ہے۔

عبدالرحمن بن عبداللہ بن خالد نے ہم سے بیان کیا ہے اس سے ابراہیم بن احمد نے، اس سے الفربری نے، اس سے البخاری نے، اس سے سعید بن مریم نے اس سے عبداللہ بن وہب نے یہ بیان کیا کہ مجھے یونس بن احمد نے ابن شہاب سے

روایت کرتے ہوئے خبر دی ہے اور ابن شہاب نے سالم بن عبداللہ سے، اس نے اپنے باپ سے اور اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا "فیما سقت السماء والعیون اوکان عثریا العشر، وما سقی بالنضح نصف العشر" یعنی جس (کھیتی) کو بارش ابر ... نے سیراب کیا ہو یا وہ بارش کے پانی یا سیلاب سے سینچی گئی ہو تو اس میں عشر ہے اور جسے رہٹ، چرسے یا ڈول سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے۔

مسئلہ۔ جہاں تک گیہوں کی اقسام کا تعلق ہے تو ان کو ایک دوسرے میں ضم کیا جائے گا (یعنی اعلیٰ درجے کی اور گھٹیا قسم کی گندم کو باہم ملا کر زکوٰۃ نکالی جائے گی) اسی طرح جَو کی اقسام کو ایک دوسرے میں ضم کیا جائے گا اور اسی طرح کھجور کی اقسام کو عجوہ (عمدہ قسم کی کھجور) برنی (سب سے عمدہ کھجور) اور صیحانی (مدینہ منورہ میں پیدا ہونے والی کھجور کی ایک قسم) اور اس کی باقی سب اقسام کو باہم ملا لیا جائے گا۔ اس میں (فقہاء کے مابین) کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ گیہوں کا نام اس کی جملہ اقسام کو شامل ہے اور کھجور کا نام اس کی تمام قسموں کا جامع ہے اور جَو کے نام کے تحت اس کی سب اقسام آجاتی ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

مسئلہ۔ اور جس شخص کے قطعاتِ زمین منتشر ہوں، خواہ وہ ایک ہی گاؤں میں ہوں یا مختلف گاؤں میں اور ایک ہی شہر کی حدود میں ہوں یا مختلف شہروں میں — اور چاہے ایک قطعہ زمین چین کے آخری سرے پر واقع ہو اور دوسرا اندلس کے آخری سرے پر۔ تو ان سب قطعات سے حاصل ہونے والے گیہوں کو ایک دوسرے میں ضم کیا جائے گا اور ان سب سے حاصل ہونے والے جَو کو ایک دوسرے میں ملایا جائے گا اور ان سب سے حاصل ہونے والی کھجوروں

کو باہم ملایا جائے گا تب وہ اس کی زکوٰۃ نکالے گا کیونکہ زکوٰۃ کا مخاطب وہ خود ہے، جو نص قرآن وسنت کی رو سے اس کے ذمے اور اس کے مال پر عائد ہوتی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ یا اس کے رسولؐ نے ایک علاقے یا صوبے میں واقع اراضی اور دوسرے علاقوں یا صوبوں میں واقع اراضی میں کوئی تخصیص نہیں کی اور فاسد آراء کے ساتھ قرآن وسنت کی تخصیص قطعی باطل ہے۔ وباللہ التوفیق۔

مسئلہ۔ اگر کوئی شخص زمین سے گری پڑی بالیاں اٹھائے اور اس کے پاس پانچ وسق یا اس سے زائد گندم یا جو جمع ہو جائیں تو اس کی زکوٰۃ اس کے ذمے واجب الادا ہے، اگر کھیتی بارش ابر یا دریا یا چشمے یا ندی نالے سے سیراب کی گئی ہو تو عشر نکالے گا اور اگر رہٹ وغیرہ کے ذریعے سینچی گئی ہو تو نصف عشر۔ اور اگر کوئی شخص گری پڑی کھجور بقدر پانچ وسق اٹھائے تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ (امام) ابوحنیفہؒ اس پر وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کو (اناج کے) اس مالک پر واجب ٹھہرایا ہے جس کی ملک میں بالیوں سے اناج ناپ کے امکان تک (یعنی جب اناج صاف ہو کر ناپنے کے قابل ہو جائے) نکلتا ہے اور حضور علیہ السلام نے اس میں اپنی کاشت کردہ کھیتی سے حاصل ہونے والے اناج اور غیر کی کاشت کردہ کھیتی سے حاصل ہونے والے اناج کے درمیان کوئی امتیاز نہیں فرمایا، جس کاشتکار کے کھیت سے یہ اناج اٹھایا گیا اس پر اس اٹھائے گئے اناج کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہ مقدار ناپ کے امکان سے قبل ہی اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، البتہ

زمین سے اٹھائی گئی کھجور کا مسئلہ یہ نہیں ہے کیونکہ کھجور میں زکوٰۃ اس شخص پر واجب ہوتی ہے جس کی ملکیت میں وہ سرخی مائل رنگ پکڑے (یعنی پختگی کے قریب جا پہنچے) گندم اور جو کا معاملہ اس سے جدا ہے۔ وباللہ تعالیٰ تنایہ۔

مسئلہ۔ اور رہا کھجور کا معاملہ تو یہ جب سرخی مائل رنگ پکڑتی ہے تو اس کی مقدار کا تخمینہ لگا لیا جاتا ہے اور زکوٰۃ لازم ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، وہ (مالک) آزاد ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ جو چاہے کرے (یعنی اسے اس امر کی آزادی ہوتی ہے کہ خود کھائے یا تحفے میں کسی کو دے، پیشتر اس کے کہ وہ کھلیان میں آئے ، اور زکوٰۃ اس کے ذمے بنے۔)

ہم سے عبداللہ بن ربیع نے بیان کیا، اس سے محمد بن معاویہ نے، اس سے احمد بن شعیب نے، اس سے محمد بن بشار نے اس سے یحییٰ یعنی ابن سعید القطان اور محمد بن جعفر غندر نے، اس سے یحییٰ نے بیان کیا ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے خبیب ابن عبدالرحمٰن کو عبدالرحمٰن بن مسعود بن نیار سے روایت کرتے ہوئے سنا، اس نے کہا: ہمارے پاس سہل بن ابی حثمہ آیا اور کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم مقدار کا تخمینہ لگا لو تو لے لو یا تیسرا حصہ چھوڑ دو، اگر تم نہ لو تو چوتھا حصہ چھوڑ دو۔" شعبہ کو اس میں تردد ہے کہ آیا آپؐ نے تاخذوا اور تدعوا کے لفظ استعمال کیے تھے یا خذوا اور دعو کے (اس سے معنی میں فرق نہیں پڑتا۔)

ہم سے حمام نے بیان کیا، اس نے ابن مفرج نے، اس سے ابن الاعرابی نے، اس سے الابری نے اس سے عبدالرزاق نے بیان کیا، اس نے ابن جریج سے روایت کیا اس نے زہری سے، اس نے عروہ بن الزبیر سے اس نے

حضرت عائشہؓ سے ؎حضرت عائشہ نے خیبر کے معاملے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحہؓ کو یہودیوں کی طرف بھیجتے تھے، وہ اس وقت خُرما کی مقدار کا اندازہ لگانے جب اولین پھل پک کر تیار ہو جاتا لیکن ہنوز اسے کھایا نہیں گیا ہوتا تھا، پھر یہودیوں کو اختیار دیا جاتا تھا کہ اس اندازے کے بموجب لے لیں یا انہیں اس کے مطابق زکوٰۃ ادا کر دیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوں تخمینہ لگانے کا حکم اس لیے فرماتے تھے تاکہ پھل کے کھائے جانے اور منتشر ہو جانے سے قبل ہی زکوٰۃ کا حساب لگا لیا جائے۔

مسئلہ۔ تخمینہ لگائے جانے کے بعد، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مالک اپنے پھل کو فروخت کر دے، یا ہبہ کر دے یا خیرات کر دے، کھلا دے یا وہ تلف ہو جائے، مذکورہ کسی امر کی وجہ سے اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی کیونکہ وہ واجب ہو چکی ہے اور وہ اس پھل کے ضمن میں آزاد ہے اور اسے اس میں فروخت وغیرہ کے ذریعے تصرف کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے پھل کو چن لیا ہو اور ان دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے (کھجور کے درختوں پر پھلوں کا تخمینہ ایسے ہی ہے گویا کہ اس نے پھل کو چن لیا ہے اور اس کے بعد اس کی مقدار معلوم کی گئی ہے۔)

مسئلہ۔ اگر تخمینہ لگانے والے سے خطا سرزد ہو جائے یا وہ ظلم کا مرتکب ہو اور نتیجۃً تخمینہ کم یا زیادہ مقدار کا لگ گیا ہو تو واجب مقدار اس کے مقدار کو لوٹائی جائے گی، چنانچہ زائد مقدار اسے دے دی جائے گی اور اگر کم وصول کی گئی تو اسی قدر اس سے لے لی جائے گی۔

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے : کونوا قوامین بالقسط یعنی تم عدل کو قائم کرنے والے بن جاؤ۔ تخمینہ لگانے والے کی طرف سے زائد تخمینہ لگانا بلاشک و شبہ پھل کے مالک پر ظلم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : و لا تعتدوا۔ یعنی تم زیادتی نہ کرو، اور اللہ تعالیٰ نے پھل کے مالک پر ماسوا عشر کے ، کچھ واجب نہیں کیا، نہ کم نہ زیادہ، یا نصف عشر واجب ہے، نہ کم نہ زیادہ، اور کم مقدار کا تخمینہ لگانا مستحقین زکوٰۃ پر ظلم ہے اور ان کے حق کو ساقط کرنے کے مترادف ہے۔ اور یہ ہر دو صورتیں گناہ اور زیادتی ہیں۔

مسئلہ۔ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ تخمینہ لگانے والے نے اس پر ظلم کیا ہے یا اس سے خطا سرزد ہوئی ہے تو بدون گواہوں کی شہادت کے اس کے دعوے کی تصدیق نہ کی جائے بشرطیکہ تخمینہ لگانے والا عادل عالم ہو۔ اور اگر وہ جاہل یا ظالم ہو تو اس کا حکم مردود ٹھہرے گا، کیونکہ اگر وہ ظالم ہے تو وہ فاسق ٹھہرا لہٰذا اس کی خبر مردود ہے۔

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا ان تصیبوا قوما بجہالۃٍ فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین، یعنی اگر کوئی فاسق شخص تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لو یہ نہ ہو کہ تم جہالت سے کسی گروہ کو نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر تمہیں ندامت ہو۔

اور اگر وہ جاہل ہو تو لوگوں کے اموال میں بے علمی سے فیصلے کرنے کے لیے جاہل کا تعرض باطل ہے، اور کم از کم بات یہ ہے کہ اسے یہ منصب سونپنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اگر وہ جاہل ہو تو اسے یہ منصب سونپنا ہی باطل مردود ہے۔ جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے کوئی ایسا

کام کیا جو ہمارے طریقے کے مطابق نہیں تو وہ مردود ہے۔

مسئلہ: فصل کا تخمینہ لگانا قطعاً جائز نہیں، جب تک کہ اسے کاٹ نہ لیا جائے اور دانے کو بھوسے سے الگ نہ کر لیا جائے سو اگر زکوٰۃ کا محصّل اس وقت آئے اور بیٹھ کر گاہنے اور دانے کے بھوسے سے الگ ہونے اور ناپ تک انتظار کرے تو اس کا اسے اختیار ہے، البتہ اس کا نفقہ کاشتکار کے ذمے نہیں ہو گا۔

کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فصل کا تخمینہ لگوایا ہو، لہٰذا فصل کا تخمینہ لگوانا جائز نہیں، کیونکہ ایسا کرنا ایسا نیا حکم گھڑنے کے مترادف ہے جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں۔ و باللہ تعالیٰ التوفیق۔

اور جہاں تک نفقہ کا تعلق ہے تو ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل، یعنی تم ایک دوسرے کے اموال باطل طریقے سے نہ کھاؤ۔

مسئلہ - ہر فصل والے پر فرض کیا گیا ہے کہ فصل کی کٹائی کے وقت جو مساکین وہاں آئیں انہیں اس میں سے جتنا اس کا جی چاہے دے، اس مسئلے کو ہم اس سے پہلے "باب ما یجب فیہ الزکاۃ" یعنی باب جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، میں اس ارشاد باری تعالیٰ کے ذکر کے تحت بیان کر چکے ہیں کہ: وآتوا حقہ یوم حصادہ، یعنی اور اس کا حق ادا کرو فصل کی کٹائی کے روز و باللہ التوفیق۔

مسئلہ - اگر کوئی شخص کھجوروں کے باغ کو سینچے یا اپنی اراضی کے ایک حصے کو کاشت کرے اور اس میں سے پیداوار حاصل ہو اور ان دونوں میں کسی سے بھی اس کے حصے میں پانچ وسق یا اس سے زائد کھجوریں آئیں یا اسی طرح

پانچ وسق گندم یا جو آئیں تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اس (مقدار) سے کمتر آئے تو نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کھیتی میں یا کھجور کے پھل میں ناجائز قبضے یا خرید یا کسی اور سبب سے کہ اسباب میں کوئی امتیاز نہیں، کسی شخص کے ایک یا ایک سے زیادہ ساجھی ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے (یعنی پانچ وسق یا اس سے زیادہ پیداوار جسے حاصل ہوگی صرف اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔)

اگر اس پیداوار) کے اہل (مالک، یعنی جن کے لیے وہ وقف ہے) غیر متعین ہوں، جیسے مساکین، یا اندھے یا جذامی یا غریب الوطن یا اس قسم کے دوسرے لوگ، یا مسجد یا اس قسم کا کوئی اور ادارہ، تو ان میں سے کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ اشیاء میں سے کسی میں بھی پانچ وسق سے کم مقدار میں ہونے کی صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں کی اور نہ ہی ایک ساجھی پر بایں طور زکوٰۃ واجب کی ہے کہ اس کی فصل کو اس کے ساجھی کی فصل میں ملا دیا جائے (اور یوں مقدار نصاب پوری کر لی جائے)۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ولا تکسب کل نفس الا علیہا ولا تزر وازرۃ وزر اُخری، یعنی ہر نفس اپنے کیے کا ذمے دار ہے اور کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا۔

غیر متعین اہل (لوگوں یا اداروں) کی صورت میں یہ ممکن ہی نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کے حصے میں پانچ وسق آئیں (کیونکہ یہ توان گنت ہوں گے) اور زکوٰۃ تو صرف اس مسلمان پر واجب ہوتی ہے جسے (کم از کم) پانچ وسق پیداوار حاصل ہو۔

اور (امام) ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ مذکورہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہے۔

اور یہ خطا ہے، بموجب دلیل مذکورہ کے، یعنی یہ کہ زمین پر شریعت لاگو نہیں ہوتی شریعت تو انسانوں اور جنات پر لاگو ہوتی ہے۔ اور اگر امر واقعہ ایسے ہی ہوتا جیسے کہ ان (حنفیہ) کا کہنا ہے تو پھر کافروں کی اراضی پر بھی لازماً زکوٰۃ واجب ہوتی۔

سوا اگر ان (حنفیہ) کا موقف یہ ہے کہ خراج اس (عشر، زکوٰۃ) کا قائم مقام ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (ان کفار) سے کوئی خراج نہیں لیا جاتا تھا، اور تمہارے (احناف کے) موقف کے مطابق تو یہ لازم ٹھہرا کہ ان کی اراضی کی پیداوار پر زکوٰۃ واجب ہے لیکن اس کا اہل نقل کے اجماع اور ان کے ساتھ جملہ مسلمانوں کے اجماع سے باطل ہونا ثابت ہے۔

اور (امام) شافعیؒ کا قول ہے کہ اگر تمام شرکاء کو مجموعی طور پر پانچ وسق پیداوار حاصل ہو جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس قول کے باطل ہونے کا ذکر ہم انشاء اللہ عنقریب مویشیوں میں مخلوط ملکیت رکھنے والے شرکاء کی زکوٰۃ کے ضمن میں کریں گے۔ (امام) شافعیؒ کے اس قول کا مکمل رد اس طرح ہے کہ یہ شرع کو اس طرح واجب کرنے کے مترادف ہے کہ جس کی سرے سے کوئی دلیل ہی نہیں۔ وباللہ التوفیق۔

مسئلہ: اور یہ جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ کے لیے فصل کے مالک کے ذمے پیداوار کے اس حصے کا بھی حساب لگا لیا جائے جو اس نے اور اسکے گھر والوں نے کھالی ہے۔ (اناج کو بھوسے سے الگ کرنے سے قبل) آٹے کی شکل میں یا ستو بنا کر، تھوڑی مقدار میں کھایا ہے یا زیادہ مقدار میں، نیز نہ ہی ان بالیوں کو محسوب کیا جائے گا — جو گر پڑتی ہیں اور پرندے یا جانور ان کو کھا لیتے ہیں یا کمزور لوگ اٹھا لیتے ہیں، اور نہ ہی اس کو محسوب کیا جائیگا جو اس نے کٹائی کے وقت خیرات کر دی۔ البتہ جو اناج بھوسے سے

الگ کر لیا گیا ہو تو اس کی زکوٰۃ اس کے ذمے ہے (یعنی اناج کے صاف ہو جانے کے بعد وہ ایسے کسی مصرف میں اس کا کچھ حصہ لایا تو وہ زکوٰۃ کے لیے محسوب ہوگا)

اس کی دلیل وہ ہے جس کا ذکر ہم قبل ازیں کر چکے ہیں یعنی یہ کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی مگر جب اسے ناپنا ممکن ہو جائے، لہٰذا جو چیز اس سے پہلے پہلے اس کے ہاتھ سے نکل گئی تو وہ اس وقت نکلی ہے جب اس چیز میں زکوٰۃ واجب ہی نہ ہوئی تھی۔ (امام) شافعیؒ اور لیثؒ کا بھی یہی قول ہے جبکہ (امام) ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ سب کچھ محسوب کیا جائیگا۔

ابو محمد (ابن حزم) نے کہا کہ یہ ایسی چیز کا مکلف بنانے کے مترادف ہے جسکی اس میں طاقت نہیں۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ کچھ بالیاں گر پڑیں اور اگر وہ بچ جاتیں تو پانچ وسق کی مقدار پوری ہو جاتی، انکو گرنے سے بچانا یا روکنا قطعاً ممکن نہیں اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا، یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی استطاعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا۔

مسئلہ: اگر کسی کھیتی یا کھجور کے درختوں کو سال کا کچھ حصہ تو چشمے یا دریا سے نکلے ہوئے ندی نالے کے ذریعے یا بارش ابر سے سینچا گیا ہو اور سال کے کچھ حصے میں کسی رہٹ یا چرسے یا اونٹنی یا ڈول کے ذریعے سینچا گیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر تو رہٹ وغیرہ سے سینچنے سے فصل میں نمایاں اضافہ ہوا ہو اور اس سے اس کی حالت بہتر ہوئی ہو تو اس کی زکوٰۃ فقط نصف عشر ہوگی اور اگر اس سے اس میں کچھ اضافہ نہ ہوا اور نہ اس کی حالت بہتر ہوئی تو اس کی زکوٰۃ عشر ہے۔

ابو محمد نے کہا، (امام) ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا کہنا ہے کہ ان ہر دو میں سے جو اغلب ہوگا اسکے حساب سے زکوٰۃ نکالی جائیگی (یعنی اگر زیادہ وقت ندی نالے یا بارش وغیرہ سے سینچا گیا ہو تو عشر اور اگر رہٹ وغیرہ سے زیادہ وقت سینچا گیا تو نصف عشر) (ابوحنیفہؒ اور انکے اصحاب کے)

[illegible]

۱

مسئلہ۔ اگر گیہوں یا جَو کی فصل کاٹ لی گئی ہو پھر اس کی جڑیں پھوٹ پڑیں تو یہ ایک الگ فصل ہو گی، اسے پہلی فصل میں شامل نہیں کیا جائے گا۔ بدلیل مذکورہ وباللہ تعالیٰ التوفیق۔

مسئلہ: اور زکوٰۃ صاحبِ مال کے ذمے واجب ہوتی ہے نہ کہ عینِ مال پر۔

ابو محمد نے کہا: اس مسئلے کے بارے میں مخالفین کے اقوال مشکوک و متردد ہیں ہمارے قول کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امت کے کسی فرد کو اس میں اختلاف نہیں، ہمارے زمانے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک۔ کہ اگر کسی شخص پر گندم یا جَو یا خرما یا چاندی یا سونے یا اونٹوں یا گایوں یا بھیڑ بکریوں میں زکوٰۃ واجب ہو اور وہ اپنے اوپر واجب زکوٰۃ کو اس فصل یا اس خرما یا اس سونے یا اس چاندی یا ان اونٹوں یا گایوں یا ان بھیڑ بکریوں کے بجائے کسی اور چیز سے ادا کرے تو اسے ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اسے ایسا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ بلکہ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس عین مال ہی سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے یا اس کے بجائے اپنے پاس موجود کسی اور مال میں سے یا کوئی مال خرید کر زکوٰۃ کے طور پر دیتا ہے، یا ہبہ کے طور پر ملنے والے مال میں سے یا قرض لیے ہوئے مال میں سے نکالتا ہے۔ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ زکوٰۃ ذمے میں ہوئی ہے۔ عین میں نہیں کیونکہ اگر عین میں ہوتی تو اس کے لئے یہ ہرگز جائز نہ ہوتا کہ اس کے بجائے کسی اور مال میں سے زکوٰۃ ادا کرے، اور اسے اس سے منع کرنا ہر حال واجب ہو جاتا، جیسے کہ اس شخص کو روکا جاتا ہے جس کا کسی چیز میں کوئی ساجھی ہو اور وہ اپنے شریک کو اس عین کے بجائے کہ جس میں وہ ساجھی ہیں کوئی اور چیز دے، بغیر باہمی رضامندی

کے اور بیع کے حکم پر (یعنی عدالت اس عین کو فروخت کرنے کا حکم صادر کر دے۔

مسئلہ: مذکورہ اموال میں سے کسی مال میں زکوٰۃ واجب ہو جائے تو اس کے بعد اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ سارا مال تلف ہو جائے یا اس کا کچھ حصہ۔ اس کا بیشتر حصہ یا تھوڑا سا۔ بعد اس کے کہ اس میں سے زکوٰۃ نکالنا ممکن تھا۔ زکوٰۃ کے واجب ہونے کے تھوڑے عرصے بعد یا زیادہ عرصہ گزرنے پر بری طرح تلف ہوا ہو یا معمولی طور پر تلف ہوا ہو، زکوٰۃ پوری کی پوری صاحبِ مال کے ذمے میں واجب ہے۔ بالکل ایسے جیسے مال کے تلف نہ ہونے کی صورت میں ہوتی۔ ان دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ زکوٰۃ ذمے میں واجب ہوئی ہے نہ کہ عین مال میں۔

اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ بعد اس کے کہ اس مال میں سے زکوٰۃ نکالنا ممکن ہو گیا ہو تو یہ اس لئے کہ اگر وہ عین مال کے بجائے کہ جس میں زکوٰۃ واجب ہوئی کسی اور مال میں سے زکوٰۃ نکالنا چاہتا تو اسے اس کے برعکس کرنے پر مجبور نہ کیا جاتا۔ اور اونٹ وغیرہ سب اس میں برابر ہیں (یعنی مال کسی جنس یا نوع کا ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا) ماسوا اس کے کہ زکوٰۃ بھیڑ بکریوں کی نکالنی ہو اور بھیڑ بکریاں اس کے پاس موجود ہوں تو اس صورت میں اس پر لازم ہے کہ موجود بھیڑ بکریوں سے ہی زکوٰۃ دے۔ اسے اس بات کا حق نہیں کہ وہ زکوٰۃ نکالنے کے معاملے کو لٹکا تا رہے تا آنکہ وہ ان اونٹوں میں سے بعض کو فروخت کرے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے سارعوا الی مغفرۃ من ربکم۔ یعنی تم اپنے پروردگار کی مغفرت کی طرف جلدی کرو۔

مسئلہ: اسی طرح اگر وہ زکوٰۃ نکال کر اسے اس ارادے سے روکے رکھے کہ وہ اسے مصدق (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو یا مستحقین کو دے گا اور وہ

مال زکوٰۃ سارے کا سارا یا اس کا بعض حصہ ضائع ہو جائے تو دوبارہ زکوٰۃ نکالنا اس پر واجب ہے اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں، بدلیل مذکورہ، نیز اس لیے کہ وہ اس کے ذمے ہے تا آنکہ وہ اس کو ان تک نہ پہنچا دے جن تک پہنچانے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ وباللہ التوفیق۔

اور یہی اوزاعیؒ کا قول ہے اور (امام) شافعیؒ کے بھی کئی اقوال میں ظاہر قول یہی ہے۔

اور (امام) ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر سال گذرنے کے بعد مال تلف ہو جائے اور انہوں نے اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں کی (یعنی سال گذرنے کے بعد کتنی مدت کے اندر اندر تلف ہو جائے۔) ـــ تو اس کے ذمے کچھ زکوٰۃ نہیں خواہ مال کسی بھی وجہ سے تلف ہوا ہو، اور اگر مال کا ایک حصہ تلف ہوا ہو تو صرف باقی مال کی زکوٰۃ اس پر واجب ہے، خواہ وہ تھوڑا ہو یا زیادہ، اور تلف شدہ مال کی اس پر زکوٰۃ واجب نہیں، اور اگر اس نے خود تلف کیا ہو تو اس تلف کیے جانے والے مال کی زکوٰۃ اس کے ذمے ہے[1]

---

[1] حافظ ابو محمد علی ابن حزم الاندلسی الظاہری: المحلی: الجزء الخامس: از ص ۲۷۴ تا ۲۷۹ طبع مصر۔

شیخ الطائفہ ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسی

تہذیب الاحکام فی شرح المقنعۃ (الجزء الرابع فقہ جعفریہ)

از صفحہ ۱۳ تا صفحہ ۱۹ طبع تہران ۱۳۹۰ھ

ترجمہ: پروفیسر خان محمد چاولہ صاحب گورنمنٹ کالج ۔ لاہور

شیخ رحمہ اللہ نے کہا: ان چیزوں میں سے اگر کوئی چیز پانچ وسق کو پہنچ جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے، اگر آب رواں کے ذریعے اسے سینچا گیا ہو تو عشر نکالا جائے اور اگر چرسوں، جانوروں (یعنی رہٹوں) کے ذریعے سینچا گیا ہو تو نصف عشر نکالا جائے۔

۱۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو سعد بن عبداللہ نے احمد بن محمد سے، اس نے اپنے باپ اور حسین بن سعید سے، اس نے محمد بن ابی عمیر سے، اس نے عمر بن اذینہ سے، اس نے زرارہ سے، اس نے ابوجعفر علیہ السلام سے بیان کی ہے۔ آپ نے فرمایا: زمین گندم، جَو، کھجور اور خشک انگور میں سے جو چیز پیدا کرے اور وہ پانچ وسق کو پہنچ جائے ـــــ اور ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور وہ ہوا تین سو صاع ـــــ تو اس میں عشر ہے، اور جسے ڈول کی رسی (یعنی چرسے) اور جانوروں (یعنی رہٹوں) سے سینچا گیا ہو تو اس میں نصف عشر ہے، اور جسے بارش ابر یا آب رواں نے سیراب کیا ہو یا جڑوں نے ازخود زمین کے اندر کے پانی سے سیرابی پائی ہو تو اس میں کامل عشر ہے اور تین سو صاع سے کمتر کی پیداوار میں کوئی چیز (یعنی زکوٰۃ) نہیں اور زمین سے پیدا ہونے والی کسی چیز میں کچھ زکوٰۃ نہیں ماسوا ان چار چیزوں (یعنی گندم، جَو، کھجور اور خشک

۲۔ علی بن الحسن بن فضال نے اپنے دو بھائیوں سے، انہوں نے اپنے باپ سے، اس نے علی بن عقبہ سے، اس نے عبداللہ بن بکیر سے اس نے ہمارے بعض اصحاب سے، انہوں نے امامین علیہما السلام میں سے کسی ایک سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: گندم، جو، کھجور اور خشک انگور کی زکوٰۃ کے بارے میں کہ پانچ وسق سے کمتر میں زکوٰۃ نہیں، جب ان میں سے کوئی پانچ وسق کو پہنچ جائے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے تو یہ تین سو صاع ہوئے بموجب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صاع کے۔ اور اگر اسے بارش ابر یا آب رواں نے سینچا ہو تو اس میں عشر ہے اور اگر چرسوں اور رہٹوں سے سینچا گیا ہو تو نصف عشر ہے۔

۳۔ علی بن الحسن نے محمد بن عبیداللہ بن زرارۃ سے، اس نے محمد بن ابی عمیر سے، اس نے حماد بن عثمان سے، اس نے عبیداللہ حلبی سے، اس نے ابوعبداللہ علیہ السلام سے روایت کیا ہے کہا: میں نے آپ سے پوچھا گندم، جو، کھجور اور خشک انگور کی کتنی مقدار میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟ آپ نے فرمایا: ساٹھ صاع میں۔ ایک اور حدیث میں آپ نے فرمایا: کھجور میں صدقہ (زکوٰۃ) نہیں جب تک کہ وہ پانچ وسق کو نہ پہنچ جائے، انگور بھی اسی کے مانند ہے کہ جب تک خشک انگور پانچ وسق کو نہ پہنچ جائے ـــــ اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔ اور آپ نے فرمایا چرسے سے سینچی ہوئی فصل میں آدھا صدقہ (یعنی نصف زکوٰۃ یا نصف عشر) ہے اور جسے بارش ابر اور دریاؤں نے سیراب کیا ہو یا جڑوں نے زمین کے اندر کے پانی سے از خود سیرابی پائی ہو تو اس میں صدقہ ہے اور وہ ہے عشر، اور جسے چرسے سے سینچا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے۔

۴۔ جہاں تک اس جز کا تعلق ہے جسے سعد بن عبداللہ نے احمد بن محمد ابن عیسیٰ سے روایت کیا، اس نے حسین بن سعید سے، اس نے اپنے بھائی حسن بن سعید سے، اس نے زرعۃ بن محمد الحضرمی سے، اس نے سماعۃ بن مہران سے، اس نے کہا: میں نے ابوعبداللہ علیہ السلام سے کھجور اور خشک انگور کی زکاۃ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ہر پانچ وسق میں ایک وسق (زکوٰۃ) ہے اور وسق ساٹھ صاع کا ہے۔ ان (کھجور اور خشک انگور) دونوں میں برابر کی زکوٰۃ ہے۔

۵۔ اور جو (جز) محمد بن یعقوب نے ابوعلی الاشعری سے روایت کی ہے، اور اس نے احمد بن محمد سے، اس نے عثمان بن عیسیٰ سے، اس نے سماعہ سے، اس نے کہا: میں نے ان سے خشک انگور اور کھجور کی زکاۃ کی بابت دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: ہر پانچ وسق میں ایک وسق (زکوٰۃ) ہے — اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے — ان (کھجور اور خشک انگور) دونوں میں زکوٰۃ برابر کی ہے، جہاں تک کھانے (یعنی اناج، گندم اور جو) کا تعلق ہے تو بارش ابر سے سینچے ہوئے میں عشر ہے اور چرسے سے سینچے ہوئے میں نصف عشر ہے۔

۶۔ سعد بن عبداللہ نے احمد بن محمد سے، اس نے کہا کہ: مجھ سے محمد بن علی بن شجاع النیساپوری نے بیان کیا کہ اس نے ابوالحسن الثالث علیہ السلام سے ایک آدمی کی بابت دریافت کیا جسے اپنے غلے کے کھیت سے ایک سو کتر (اہل عراق کا ایک پیمانہ جو ساٹھ قفیز یا چالیس اردب کا ہوتا تھا) گندم کی پیداوار حاصل ہوئی تھی، تو وہ کتنی زکوٰۃ نکالے، چنانچہ اس سے عشر یعنی دس کتر لے لیے گئے اور تیس کتر کھیت کی عمارت کی وجہ سے چلے گئے (یعنی

کھیت کی تیاری وغیرہ پر جو خرچہ اٹھا تھا اس میں سے منہا کر دیا گیا) اب اس کے پاس ساٹھ کر باقی رہ گئے، اس میں سے آپ کے لیے کیا واجب ہے؟ اور کیا اس کے اصحاب (ائمہ) کے واسطے اس پیداوار میں سے اس آدمی کے ذمے کچھ واجب الادا ہے؟ تو آپ علیہ السلام نے خرچہ نکالنے کے بعد جو کچھ بچ رہا تھا اس میں سے مجھے خُمس دلوایا۔

اور ہم نے قبل ازیں اس بارے میں جو احادیث نقل کی ہیں کہ ان اشیاء میں عشر یا نصف عشر سے زیادہ کچھ واجب نہیں تو اس کی مزید وضاحت اس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے روایت کیا ہے:

۷۔ محمد بن علی بن محبوب نے العباس بن معروف سے، اس نے حماد سے، اس نے حریز سے، اس نے عمر بن اذینہ سے، اس نے زرارہ اور بکیر سے، اس نے ابو جعفر علیہ السلام سے کہ آپ نے فرمایا: ڈول کی رسی (یعنی ڈول) اور رہٹوں سے سینچی گئی کھیتی میں نصف عشر ہے اور اگر دریا یا چشمے سے سیراب ہوئی ہو، یا جڑوں نے زمین کے اندر سے از خود سیرابی پالی ہو یا وہ بارش ابر سے سیراب ہوئی ہو تو اس میں کامل عشر ہے۔

۸۔ اور اس سے روایت ہے، اور اس نے یعقوب بن یزید سے، اس نے ابن ابی عمیر سے، اس نے معاویہ بن شریح سے، اس نے ابو عبداللہ علیہ السلام سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جسے بارش ابر نے اور دریاؤں نے سیراب کیا ہو یا جڑوں نے زمین کے اندر سے از خود سیرابی پالی ہو تو اس میں عشر ہے اور جسے رہٹوں سے سینچا گیا ہو تو اس میں نصف عشر ہے تو میں نے آپ سے کہا: ہمارے یہاں اراضی کو رہٹوں سے سینچا جاتا ہے

پھر پانی بڑھ جاتا ہے تو آب رواں سے سیراب کیا جاتا ہے تو آپ نے فرمایا: کیا تمہارے یہاں واقعی ایسا ہوتا ہے؟ میں نے کہا: ہاں۔ آپ نے فرمایا: نصف اور نصف، آدھی پیداوار میں نصف عشر اور آدھی پیداوار میں عشر تو میں نے کہا: اور اگر ایک اراضی کو رہٹوں سے سینچا گیا ہو پھر پانی بڑھ جانے پر ایک یا دو پیاسے کھیت آب رواں سے سیراب کر دیئے گئے ہوں تو (یعنی اس صورت میں زکوٰۃ کا کیا حکم ہے)؟ آپ نے فرمایا: ایک یا دو کھیتوں کو آب رواں سے کس قدر سیراب کیا گیا؟ میں نے کہا: تیس، چالیس راتیں جبکہ اس سے پہلے چھ سات مہینے (رہٹوں سے سیراب کرتے) گذر چکے ہوں آپ نے فرمایا: نصف عشر۔

قبل ازیں نقل کردہ احادیث کے علاوہ ایک اور حدیث ہے، جس سے اس امر کی دلالت ہوتی ہے کہ گندم، جَو، کھجور اور خشک انگور (کی زکوٰۃ) میں کوئی فرق نہیں، جسے روایت کیا ہے:

۹۔ محمد بن علی بن محبوب نے علی بن السندی سے، اس نے صفوان بن یحییٰ سے، اس نے اسحاق بن عمار سے، اس نے ابوابراہیم علیہ السلام سے، اس نے کہا: میں نے آپ سے گندم اور کھجور کی زکوٰۃ کی بابت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا عشر اور نصف عشر، جسے بارش ابر سیراب کرے اس میں عشر، اور جسے رہٹوں کے ذریعے سینچا گیا ہو اس میں نصف عشر۔ تو میں نے کہا کہ میں نے آپ سے اس کی بابت نہیں پوچھا تھا بلکہ میں تو یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ زمین سے تھوڑی یا زیادہ مقدار میں پیدا ہوتی ہے تو کیا کوئی پیداوار کی حد ہے کہ جس کی زکوٰۃ نکالی جائے؟ آپ نے فرمایا: اس سے جو بھی پیداوار ہو،

خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ، زکوٰۃ نکالی جائے گی، ہر دس میں سے ایک اور ہر دس میں سے ایک کا نصف ۔ میں نے کہا تو کیا گندم اور کھجور برابر ہیں (یعنی ان دونوں کا ایک ہی حکم ہے) ؟ آپ نے فرمایا : ہاں۔

حدیث کے آخر میں آپ علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ : پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ، ہر دس میں سے ایک اور ہر دس میں سے ایک کا نصف تو اس سے مراد وہ پیداوار ہے جو پانچ وسق سے زائد ہو، کیونکہ اس سے کمتر میں تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اور ہم آگے چل کر اس کی دلیل نقل کریں گے، جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جسے روایت کیا ہے :

۱۰ - محمد بن علی بن محبوب نے علی بن محبوب سے، اس نے علی ابن السندی سے، اس نے حماد بن عیسیٰ سے، اس نے شعیب بن یعقوب سے اس نے ابو بصیر سے، اس نے کہا : ابو عبداللہ علیہ السلام نے فرمایا : نہیں واجب ہوتا صدقہ مگر دو وسق میں، اور ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے۔

۱۱ - اور اس نے روایت کیا ہے احمد بن الحسین سے، اس نے القاسم بن محمد سے، اس نے محمد بن علی سے، اس نے ابو بصیر سے، اس نے ابو عبداللہ علیہ السلام سے کہ آپ نے فرمایا : دانے (گندم، جو)، کھجور اور انگور میں زکوٰۃ نہیں ہوتی جب تک کہ یہ دو وسق کو نہ پہنچ جائیں، اور وسق ساٹھ صاع کا ہے۔

۱۲ - اور اس نے روایت کیا ہے محمد بن الحسین سے، اس نے صفوان بن یحییٰ سے اس نے ہمارے کسی صاحب سے، اس نے ابن سنان سے، اس نے کہا : میں نے ابو عبداللہ علیہ السلام سے زکوٰۃ کے ضمن میں دریافت کیا کہ کتنی گندم اور جو میں واجب ہوتی ہے ؟ آپ نے فرمایا : ایک وسق میں۔

ان احادیث کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان سے مراد استحباب اور ندب ہے نہ کہ فرض اور واجب، اور کسی کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ ان احادیث کو ندب پر محمول کرنا بایں وجہ ممکن نہیں کہ ان میں لفظ وجوب استعمال ہوا ہے کیونکہ باوجود اس کے کہ ان میں لفظ وجوب استعمال ہوا ہے جس سے مراد ندب کی تاکید ہے اس لیے کہ ندب کو بھی بسا اوقات لفظ وجوب سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ہم اس کتاب میں متعدد مقامات پر اس کی وضاحت کر چکے ہیں اور اس امر پر کہ ان احادیث میں مراد فرض اور واجب نہیں کہ جس کے ترک کرنے سے انسان سزا کا مستحق ہو جاتا ہے یہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے روایت کیا ہے:

۱۳۔ محمد بن علی بن محبوب نے احمد سے، اس نے الحسین سے، اس نے النضر سے، اس نے ہشام سے، اس نے سلیمان سے، اس نے ابوعبداللہ علیہ السلام سے، آپ نے فرمایا: کھجور میں صدقہ نہیں جب تک کہ وہ پانچ وسق کو نہ پہنچ جائے، اور انگور بھی اسی کے مثل ہے کہ جب تک پانچ وسق خشک کو نہ پہنچ جائے۔

۱۴۔ محمد بن یعقوب نے روایت کیا علی بن ابراہیم سے اس نے اپنے باپ سے، اس نے حماد ابن عیسیٰ سے، اس نے حریز سے، اس نے محمد بن مسلم سے، اس نے کہا: میں نے ابوعبداللہ علیہ السلام سے دریافت کیا کہ کھجور اور خشک انگور کی کم از کم مقدار کیا ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے (یعنی ان میں زکوٰۃ کا نصاب کیا ہے)؟ آپ نے فرمایا: پانچ وسق اور معافارہ اور ام جعرور (گھٹیا اور بے کار

قسم کی کھجوروں کے نام) کو چھوڑ دیا جائے گا اور ان کی زکوٰۃ نہیں نکالی جائے گی چاہے زیادہ مقدار میں ہی کیوں نہ ہوں، اور ایک دو کھجور کے پھلدار درخت رکھوالے کے لیے چھوڑ دیے جائیں جو کھجور کے درختوں کی رکھوالی کرتا ہے لہٰذا یہ (ایک دو درخت) اس کے اہل و عیال کے لیے چھوڑ دیئے جائیں۔

۱۵۔ سعد نے روایت کیا ابو جعفر سے، اس نے محمد بن ابی عمیر سے) اس نے حماد بن عثمان سے، اس نے عبید اللہ بن علی الحلبی سے، اس نے ابو عبداللہ علیہ السلام سے، آپ نے فرمایا: پانچ وسق سے کم میں کوئی چیز (یعنی زکوٰۃ) نہیں، اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔

۱۶۔ علی بن الحسن نے القاسم بن عامر سے، اس نے ربان بن عثمان سے، اس نے ابو بصیر اور الحسن بن شہاب سے، ان دونوں نے کہا: ابو عبداللہ علیہ السلام نے فرمایا: پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں، اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے۔

۱۷۔ اس نے روایت کیا محمد بن اسماعیل سے، اس نے حماد بن عیسیٰ سے، اس نے عمر بن اذینہ سے، اس نے زرارۃ و بکیر سے، اس نے ابو جعفر علیہ السلام سے آپ نے فرمایا: اور زمین سے پیدا ہونے والی کسی چیز میں زکوٰۃ نہیں سوائے چار اشیاء کے، گندم، جو، کھجور اور خشک انگور اور ان چار چیزوں میں بھی اس وقت تک زکوٰۃ نہیں جب تک کہ یہ پانچ وسق کو نہ پہنچ جائیں، اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اور وہ بموجب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے تین سو صاع ہیں، خواہ ہر صنف میں صرف پانچ وسق ہی ہوں (یعنی اس سے زائد ذرہ بھر بھی نہ ہو)، اور اگر اس سے کمتر ہو تو اس میں کوئی چیز (یعنی

زکوٰۃ) نہیں، اور اگر گندم، جو، کھجور اور خشک انگور کمتر ہوں (یعنی پانچ وسق سے کم ہوں) یا پانچ وسق سے بقدر ایک ہی صاع یا ایک صاع کا بھی ایک حصہ کم ہوں تو اس میں کوئی چیز نہیں، اور اگر ڈول کی رسی، جانوروں یا رہٹوں کے ذریعے سینچا گیا ہو تو اس میں نصف عشر ہے، اور اگر دریا یا بارش ابر سے سیراب کیا گیا ہو تو اس میں کامل عشر ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فصلوں اور پھلوں کا حق

اللہ تعالیٰ عزوجل نے ارشاد فرمایا:

وآتوا حقه يوم حصاده۔ (الانعام: ۱۴۱)

ترجمہ: اور ادا کرو ان (باغات، کھجور، کھیتی، زیتون، انار وغیرہ) کا حق جس دن ان کو کاٹو۔

وہ اس طرح کہ جب تو فصل کاٹے تو مساکین کو یکے بعد دیگرے دو دو مٹھے دیتا جائے یہاں تک کہ تو (فرض کی ادائیگی سے) فارغ ہو جائے۔ اور پھل توڑنے کے وقت بھی دو دو لپ بھر کر مساکین کو دیتا رہ یہاں تک کہ تو (واجب حصہ کی ادائیگی سے) فارغ ہو جائے۔ باغ (یا کھیت) کی نگرانی کرنے والے اور محافظ کے لیے دو تین خوشے کھجور یا انگور کے چھوڑ دیے جائیں کیونکہ باغ کی نگرانی اور نگہداشت کی وجہ سے اس کا ایک حق بنتا ہے۔ اسی طرح معافارہ اور ام جعرور (یہ کھجور کی ردی قسم کے دو نام عرب میں مستعمل ہیں) کو بھی باغ میں سے ترک کر دیا جائیگا۔

اللہ تعالیٰ نے جو ارشاد فرمایا:

ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين۔ (الانعام: ۱۴۱)

ترجمہ: اور اسراف نہ کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں فرماتے۔
اس ارشاد میں "اسراف" کا مطلب یہ ہے کہ ساری کی ساری آمدنی اٹھا کر دیدی جائے (اپنے اور اپنے بال بچوں کے لیے کچھ نہ چھوڑ جائے) امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا: رات کے وقت نہ کھیتی کاٹی جائے، نہ پھل توڑے جائیں، نہ قربانی کی جائے، اور نہ بیج بویا جائے کیونکہ اگر ایسا کیا جائے گا تو مساکین، سائلین، عفا پسند اور فقیر لوگ حاضر نہیں ہو سکیں گے (اور اس طرح محروم رہیں گے)[1]

وہ اشیا جن پر رسول اللہؐ نے زکوٰۃ روا رکھی

۱۔ (سند) امام جعفر صادق علیہ السلام فرماتے ہیں کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے نو اشیاء پر زکوٰۃ ضروری ٹھہرائی، گندم، جو، کھجور، خشک انگور، سونا، چاندی، اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری ــــ علاوہ ازیں سے زکوٰۃ کو معاف فرما دیا۔ یونس نے کہا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کہ "نو چیزوں پر زکوٰۃ ہے اور باقی تمام اشیاء معاف" سے مراد یہ ہے کہ یہ حکم ابتدائے نبوت میں تھا جیسا کہ شروع اسلام میں دو رکعتیں تھیں بعد میں ۹ رکعات اور بڑھا دی گئیں۔ اسی طرح شروع میں تو زکوٰۃ کا یہی حکم تھا مگر بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام دانوں پر زکوٰۃ کو ضروری قرار دیدیا۔

---

[1] ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویہ القمی المتوفی ۳۸۱ھ: من لا یحضرہ الفقیہ: ۲: ۲۴، ۲۵ طبع تہران ۱۳۹۰ھ۔

۲۔ محمد بن مسلم کہتے ہیں: میں نے امام (جعفر صادق) علیہ السلام سے دریافت کیا کون کونسے دانوں پر زکوٰۃ لازم ہے؟ انہوں نے فرمایا: گندم، جو، مکی، باجرہ، چاول، بغیر پوست کے جو، مسور، اور تل۔ اس قسم کے تمام دانوں سے زکوٰۃ (عشر) وصول کی جائے گی۔

۳۔ ابوعبداللہ امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا: ہر وہ چیز جسے "صاع" (ایک پیمانہ کا نام ہے) کے ذریعہ ماپا جائے اور اس کی مقدار پانچ وسق تک پہنچ جائے تو اس پر زکوٰۃ ہے۔ پھر فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین سے اُگنے والی ہر چیز پر زکوٰۃ واجب ٹھہرائی ہے ماسوائے کچی فصلوں، سبزیوں اور ان چیزوں کے جو جلد خراب ہو جاتی ہیں۔

۴۔ ایک آدمی نے امام جعفر صادق علیہ السلام سے دانوں کی زکوٰۃ (عشر) کے بارے میں دریافت کیا: آپ نے پوچھا: کون سے دانے؟ کہنے لگا: تل، چاول، باجرہ اور گندم و جَو کی مانند دیگر دانے۔ آپ نے فرمایا: "فی الحبوب کلھا زکاۃ" تمام کے تمام دانوں میں زکوٰۃ (عشر) ہے۔

۵۔ محمد بن اسماعیل کہتے ہیں، میں نے ابوالحسن علیہ السلام سے عرض کیا: ہمارے پاس پختہ تازہ کھجوریں اور چاول موجود ہیں۔ ان میں ہم پر کتنا (عشر) واجب ہے؟ فرمایا: تازہ کھجوروں میں تو کوئی عشر واجب نہیں۔ رہے چاول تو ان کی سینچائی اگر بارش کے پانی سے ہوئی تھی تو ان میں دسواں حصہ ہے اور اگر ان کی سینچائی کنویں سے کی گئی تھی تو بیسواں حصہ۔

۶۔ ابومریم، ابوعبداللہ علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے ان سے پوچھا کن فصلوں کی زکوٰۃ ادا کی جائے؟ فرمایا: گندم، جو، مکی، چاول، بغیر چھلکے کے

جَو اور مسور، ان تمام سے زکوٰۃ ادا کی جائے۔ پھر فرمایا: ہر وہ چیز جسے "صاع" کے ذریعہ ناپا جا سکے اور مقدار پانچ وسق کو پہنچ جائے تو اس میں زکوٰۃ ہے۔

۷۔ ابوعبداللہ علیہ السلام فرماتے ہیں کہ سبزیوں، تربوز اور اس قسم کی (جلد خراب ہونے والی) دیگر فصلوں میں زکوٰۃ نہیں۔ البتہ اس غلہ میں زکوٰۃ ہے جو تمہارے ہاں ایک سال تک پڑا رہ سکے۔

۸۔ سماعہ کہتے ہیں کہ میں نے امام جعفر صادق علیہ السلام سے انگور اور کھجور کی مقدار زکوٰۃ کے بارے میں دریافت کیا۔ انہوں نے فرمایا ہر پانچ وسق میں ایک وسق بطور زکوٰۃ دیا جائے ایک وسق ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے۔ انگور اور کھجور دونوں کی زکوٰۃ میں یہی قاعدہ ہے۔ باقی غلہ جات گندم وغیرہ میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر زمین بارانی ہو تو دسواں حصّہ اور اگر چاہی ہو تو بیسواں حصہ ہے۔

۹۔ حلبی کہتے ہیں کہ امام ابوعبداللہ جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا: جس زمین کو بارش یا دریاؤں یا سیلاب (بلا محنت) کے پانی سے سینچا گیا ہو اس میں دسواں حصّہ اور جس کو ڈولوں، کنووں کے ذریعہ سینچا گیا ہو اس میں بیسواں حصّہ ہے۔

۱۰۔ سعد بن سعد الاشعری کہتے ہیں: میں نے ابوالحسن علیہ السلام سے دریافت کیا: گندم، جَو، کھجور اور خشک انگور کی کم از کم مقدار کتنی ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ فرمایا پانچ وسق میں ایک وسق صدقہ کا ہے میں نے عرض کیا وسق کتنا ہوتا ہے؟ فرمایا ساٹھ صاع کا ایک وسق ہوتا ہے۔[1]

---

[1] ابوجعفر محمد بن یعقوب الکلینی: الفروع من الکافی ۳: ۵۰۹ تا ۵۱۴ (منتخب اقوال) طبع طہران ۱۳۹۱ھ

قانون عُشر و زکوٰۃ

کا

اجمالی خاکہ اور تجزیہ

ملک خدا بخش بُچہ سابق وزیر وزارت زراعت مغربی پاکستان

صدر اسلامی جمہوریہ پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق نے ۲۰ر جون ۱۹۸۰ء کی سہ پہر مرکزی جامع مسجد اسلام آباد سے نفاذ نظام زکوٰۃ و عشر کا اعلان فرمایا۔ اور اسی روز بذریعہ آرڈیننس نمبر ۱۸ سنہ ۱۹۸۰ء اسے ملک میں نافذ کر دیا۔ اس کے بعد میری معلومات کے مطابق دو ترجیحی آرڈیننس مؤرخہ ۲۹ راکتوبر سنہ ۱۹۸۰ء اور مورخہ ۲۶ رفروری سنہ ۱۹۸۳ء کو جاری ہوئے۔ اور اس قانون کے تحت کئی قواعد مرتب اور نافذ ہوتے رہے۔

۲۔ جہاں تک مجھے علم ہے۔ اس سے قبل کسی اسلامی ملک نے کسی وقت بھی اس قسم کا جامع قانون جاری نہیں کیا۔ حکومت پاکستان بجا طور پر فخریہ یہ دعوٰے کر سکتی ہے کہ اس نے پہلی دفعہ نظام زکوٰۃ و عشر کو قانونی شکل دی۔ اور اس پر وزارت مذہبی امور قابل مبارکباد ہے۔ قانون کو جامع سہل واضح اور قابل عمل بنانے کی نہایت ہی قابل قدر کوشش کی گئی ہے۔ امید ہے کہ تجربہ کے بعد اور حالات و واقعات کی روشنی میں

اسے مکمل کیا جا سکے گا۔ اس طرح دیگر اسلامی ممالک کے لئے یہ قانون مفید رہنمائی کا باعث بنے گا۔

۴۔ اغراض و مقاصد صدر مملکت نے اپنی تاریخی تقریر مورخہ ۲۰ رجون ۱۹۸۰ء میں وضاحت فرمائی۔

(الف) زکوٰۃ کی ادائیگی جس کے متعلق قرآن مجید میں سو سے زیادہ مرتبہ تاکید کی گئی ہے اور جو اسلام کے رفاہی اور فلاحی نظام کا نہایت اہم ستون ہے۔ ۲۰ رجون ۱۹۸۰ء کے بعد پاکستان میں اس کی وصولی بذریعہ قانون ہوا کرے گی۔ تاکہ اس وصولی سے ضرورت مندوں کی حاجتیں پوری ہو سکیں۔ اور

(ب) زکوٰۃ کا بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ دولت چند ہاتھوں میں سمٹنے یا منجمد نہ ہونے پائے کیونکہ دولت کا چند ہاتھوں میں جمع ہونا معاشرے کے لیے نقصان دہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں اسلام نے اپنے پیروکاروں کو رزق حلال کمانے کی پوری آزادی دی ہے، اور جائیداد یا بینک بیلنس پر کوئی حد مقرر نہیں کی۔ وہاں اس نے یہ بھی لازم قرار دیا ہے کہ اپنی کمائی کا ایک خاص حصہ مسکینوں یتیموں بیواؤں اور دیگر حاجت مندوں کے لیے وقف کر دیں تاکہ اللہ کی دی ہوئی نعمتوں سے اس کے تمام بندے مستفید ہوتے رہیں اور خالق اور مخلوق کے درمیان ایک مسلسل اور مستقل رابطہ قائم رہے۔

قانون کی رو سے حسب ذیل وضاحت کی گئی؛

(الف) چونکہ ایک اسلامی مملکت ہونے کی حیثیت سے پاکستان میں اسلامی احکام

پر عملدرآمد کے لیے احکام وضع کرنا ضروری ہے اور چونکہ اسلامی جمہوریہ پاکستان کے دستور میں قرار دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو انفرادی اور اجتماعی حلقہ ہائے عمل میں اس قابل بنایا جائے گا کہ وہ اپنی زندگی کو اسلامی تعلیمات کے مطابق ترتیب دے سکیں۔

(ب) اور چونکہ زکوٰۃ بشمول عشر اسلام کے بنیادی ارکان میں سے ایک ہے۔ اور چونکہ زکوٰۃ اور عشر کی تحصیل اور تقسیم کی بنیادی غرض وغایت حاجت مندوں ناداروں اور غریبوں کی مدد کرنا ہے۔ اور چونکہ شریعت میں زکوٰۃ اور عشر کی وصولی کی شرحوں اور ان مدوں کی بھی صراحت کر دی گئی ہے۔ جن کے لیے زکوٰۃ اور عشر کی رقم استعمال کی جا سکتی ہے۔

(ج) اور چونکہ شریعت میں ایسے تمام مسلمانوں کو جو صاحبِ نصاب ہوں۔ زکوٰۃ اور عشر ادا کرنے اور مملکت کو ان کی باقاعدہ تحصیل، صرف اور استعمال کا انتظام کرنے کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا قانون عشر و زکوٰۃ نافذ کیا جاتا ہے۔ تاکہ شریعت کے احکامات بابت عشر و زکوٰۃ کی تعمیل ہو سکے۔ اس مضمون میں اس قانون کی ان دفعات کی وضاحت اور تجزیہ کیا جائے گا۔ جو عشر کے متعلق ہیں۔

۴۔ اطلاق قانون کی رو سے ہر مسلم مالک اراضی، عطیہ دار، تعین دار، پٹے دار یا زمین دار سے فصل ربیع ۸۳-۱۹۸۲ کی پیداوار پر اس کے حصہ کے پانچ فی صد کی شرح سے لازمی طور پر عشر عائد اور وصول ہوگا۔ مگر حسب ذیل مسلم مالکان اس لازمی وصولی سے مستثنیٰ ہوں گے۔

(الف) جو حلفیہ بیان مقامی عشر و زکوٰۃ کمیٹی کو پیش کرے۔ کہ وہ ایسے تسلیم شدہ فقہ اسلامی کا پیرو ہے (اور یہ کہ اپنے عقیدے اور تسلیم شدہ فقہ کے مطابق وہ

اس بات کا پابند نہیں ہے کہ وہ قانون زکوٰۃ وعشر ۱۹۸۰ئہ میں دیئے ہوئے طریقے سے عشر ادا کرے اس حلفیہ بیان پر دو عینی گواہوں کے دستخط ہوں گے

ب - جس مسلم مالک کی پیداوار پانچ وسق (۹۴۸ کلوگرام) گندم یا اس کی مالیت کے برابر یا اس کے کم ہو - اور

ج - جو مسلم مالک خود مستحق زکوٰۃ ہو۔

ان کے علاوہ تمام مسلم مالکان اراضی سے پیداوار پر عشر لازمی طور پر وصول ہوگا۔ مگر مزارعین کو اپنے حصہ پیداوار پر لازمی عشر نہیں دینا پڑے گا وہ بھی اس لازمی ادائیگی سے مستثنیٰ ہوں گے۔ البتہ ان سے یہ توقع کی جارہی ہے کہ وہ خود اپنے حصہ پیداوار پر اختیاری طور سے عشر ادا کر کے شریعت کے احکام کی پابندی کریں گے۔

۵ - مندرجہ بالا اطلاق والے قانون کے متعلق حسب ذیل گذارشات قابل غور ہیں

(الف) مسلم مالکان دو حصوں میں منقسم ہو جائیں گے - یعنی عشر لازمی طور پر دینے والے اور اپنے منفرد فقہ کی بنا پر عشر نہ دینے والے - حکومت نے یہ فیصلہ فقہی مجبوریوں کے تحت کیا ہے اور اس کے مضمرات یا اثرات کے متعلق حکومت نے یقیناً غور و خوض کر لیا ہوگا۔ خدشہ یہ بیان کیا جارہا ہے کہ چند اشخاص عشر سے بچنے کے لیے مجوزہ قسم کے بیانات حلفی نہ دینے شروع کر دیں۔ اور اس طرح عشر کی ادائیگی سے بچ جائیں۔ یہ تو واضح ہے کہ عشر کی شرح موجودہ مالیہ کی شرح سے بہت زیادہ ہوگی۔ لہٰذا اس قسم کے رجحان کا پیدا ہونا بعید از قیاس نہیں۔ اس کا تدارک تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کی شرح مالیہ میں اضافہ کر کے عشر کی

. . . . شرح سے تطابق پیدا کر دیا جائے۔
اس طرح سے اس قسم کے رجحانات کا سدِ باب ہو سکتا ہے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو صورت حال عجیب ہو جائے گی یعنی اسلامی جمہوریہ پاکستان میں مسلم مالکان تو عشر کی صورت میں زیادہ رقومات دے رہے ہوں گے۔ مگر غیر مسلم مالکان یا بیان حلفی دینے والے مسلم مالکان عشر سے بہت کم رقومات بطور مالیہ ادا کر رہے ہوں گے۔ مجھے یقین ہے کہ اس مسئلہ کے اس پہلو پر حکومت ضرور غور کر رہی ہو گی۔ اور اس کا کوئی قابل عمل اور قابل قبول حل تجویز کر لیا جائے گا

(ب) چھوٹے مالکان کے استثناء کی جو صورت قانون میں رکھی گئی ہے۔ وہ بھی قابل نظر ثانی ہے۔ اس کے متعلق مجلس شوریٰ کی عشر کمیٹی کا تجزیہ پیش کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

"۱۹۵۸ کی زرعی اصلاحات کے مطابق پنجاب اور سرحد میں ساڑھے بارہ ایکڑ اور سندھ میں سولہ ایکڑ زرعی اراضی کو گذارہ یونٹ قرار دیا گیا ہے۔ اس کے بعد وقتاً فوقتاً گذارہ یونٹ یا اس سے کم رقبہ کے مالکان کو حکومت کی طرف سے مراعات ملتی رہی ہیں۔ ۱۹۷۲ء کے اعداد و شمار کے مطابق زرعی فارموں کا ۶۸ فی صد رقبہ ساڑھے بارہ ایکڑ یا اس سے کم ہے اور ان فارموں کا زیر کاشت رقبہ کل کاشت شدہ رقبہ کا صرف ۳۴ فیصد ہے دس سال گذر جانے کے بعد چھوٹے فارموں اور ان سے مراعات پانے والوں کی تعداد میں اضافہ کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

"شرعی لحاظ سے زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق ہے۔ عشر آرڈیننس

سنہ ۱۹۸۰ء کے مطابق پانچ وسق (۹۴۰ کلوگرام) گندم کی مالیت کو عشر کا نصاب مقرر کیا گیا ہے۔ اس کی رو سے ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۰ء کی اوسط پیداوار اور گندم کی مروجہ قیمت یعنی ۱۴۵ روپیہ فی کوئنٹل کے مطابق پنجاب میں ۱۱۲ ایکڑ زرعی اراضی کے مالک کو تقریباً ۴۳ روپیہ ۵۰ پیسے فی ایکڑ سندھ میں ۱۰۹ ایکڑ کے مالک کو تقریباً ۳۶ روپیہ فی ایکڑ اور سرحد اور بلوچستان کے ۱۳ ایکڑ کے مالکان کو تقریباً ۲۳ روپیہ فی ایکڑ کے حساب سے عشر ادا کرنا ہوگا۔ کمیٹی کی رائے میں اتنے معمولی وسائل اور کم آمدنی والے کاشت کاروں سے عشر کی لازمی وصولی بہت سے مسائل کو جنم دے گی۔ اس لئے ضروری ہے کہ ایسے چھوٹے کاشتکاروں کو تھوڑی مدت کے لئے رعایت دے دی جاوے۔ حکومت نے عشر آرڈی ننس میں پہلے بھی بعض مراعات کی گنجائش رکھی ہے۔ مثلاً بارانی کاشت کاروں سے فصل کا عشر دس فیصد لازماً وصول کرنے کی بجائے ۵ فیصد لازماً اور ۵ فیصد رضاکارانہ طور پر ادا کرنے کی رعایت دی ہے۔ اس طرح مزارعین سے عشر کی وصولی صرف رضاکارانہ ہوگی۔ کمیٹی پُرزور سفارش کرتی ہے کہ چھوٹے کاشتکاروں کی مشکلات کے پیش نظر عشر کے نفاذ کو یقینی اور قابل عمل بنانے کے لیے اس کی لازمی وصولی کی حد دس وسق قرار دی جائے۔ اور پانچ سے دس وسق تک فصل برداشت کرنے والوں سے عشر رضاکارانہ بنیادوں پر وصول کیا جاوے اور یہ رعایت تجربتہً پہلے تین سال کے لیے دی جاوے۔"

یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج کل ایسے مالکان جن کی ملکیت

۲۵ ایکڑ آبپاش رقبہ یا اس سے کم ہے، ان سے کوئی مالیہ یا ٹیکس وصول نہیں ہوتا۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ مجلس شوریٰ کی کمیٹی کی اس اہم سفارش کو ابھی تک منظور نہیں کیا گیا۔ بہرحال توجہ اور غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ کیا مزارعین کی طرح چھوٹے مالکان کے لیے ادائیگی رضاکارانہ کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

(ج) یہ امر بھی غور طلب ہے۔ کہ آیا نصاب کے لیے گندم کا انتخاب زیادہ موزوں ہے اس سلسلہ میں بھی عشر کمیٹی کی حسب ذیل رائے قابلِ غور ہے۔

"عشر آرڈیننس ۱۹۸۰ء میں گندم کو اعتبار نصاب کے لیے منتخب کیا گیا ہے جو انصاف کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتا۔ ایک طرف تو گندم کی قیمت حکومت متعین کرتی ہے۔ جو اکثر اوقات بازاری قیمت کے مقابلہ میں کم ہوتی ہے دوسرے گندم کی قیمت دوسری اجناس کے مقابلہ میں عام طور پر کم ہوتی ہے۔ جیسا کہ کراچی کے مارکیٹ ریٹ سے ظاہر ہے۔ جہاں گذشتہ ہفتہ گندم کی مروجہ قیمت ۲۴۳ روپیہ فی کوئنٹل کے مقابلہ میں چنے کی قیمت ۵۵۰ روپیہ، مکئی کی ۲۲۰ روپیہ، جوار کی ۲۴۰ روپے اور باجرہ کی ۳۲۰ روپے فی کوئنٹل تھی۔ یہ انتخاب صاحبِ مال سے بے انصافی ہے۔ اس لیے کمیٹی یہ تجویز کرتی ہے کہ گندم کی بجائے چنے۔ مکئی اور گندم کی اوسط قیمت کو عشر کی تشخیص کا معیار مقرر کیا جائے:"

یہ نہایت ہی معقول اور قابلِ عمل تجویز ہے اور اس پر عملدرآمد سے معیار کی سطح مناسب اور قابلِ قبول ہو جائے گی۔

(د) کاشت کار طبقہ کی تقسیم سے بھی کچھ مشکلات پیدا ہونے کا امکان ہے یعنی مزارعین کے لئے تو عشر رضاکارانہ ہے۔ مگر چھوٹے کاشتکاروں کے لیے

یہ لازمی ہے۔ بہرحال وقت کے ساتھ لوگ اس سے مانوس ہو جائیں گے۔
بعض کاشتکار مالک بھی ہیں۔ اور مزارع بھی۔ ان کو دو قسم کے واجبات کا فکر کرنا پڑے گا۔

● اس امر کی تشریح قانون میں موجود نہیں ہے کہ کس قسم کے مالکان عشر کی لازمی وصولی سے مستثنٰی ہوں گے۔ مثلاً آیت مبارکہ نمبر ۶ سورۃ توبہ کی رو سے مقروض مستحق زکوٰۃ ہے۔ مگر قانون میں اس کی وضاحت نہیں کی گئی۔ بلکہ قرض حسنہ بھی قواعد کی رو سے نہیں دیا جا سکتا۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا مقروض کاشتکار عشر کی لازمی ادائیگی سے مستثنٰی ہوں گے؟ یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں، کہ کاشتکار بالعموم مقروض ہوتے ہیں۔ توضیح طلب امر یہ ہے کہ کس قسم کے مقروض کو یہ رعایت دی جائے گی، اور کن حالات میں اور اس کا کس طرح تصفیہ ہو سکے گا۔ ایک رائے یہ بھی دی جا رہی ہے کہ جو مقروض بنک و کواپریٹو سوسائٹی یعنی سرکاری اداروں کے ہیں، ان کی تصدیق پر ایسے مقروض مستثنٰی کر دیئے جاویں۔ بہرحال یہ اہم مسئلہ فیصلہ طلب ہے۔ امید ہے کہ حکومت اس کے متعلق جلد واضح اور قابل عمل ہدایات جاری کر دے گی۔ تاکہ مختلف علاقوں میں مختلف عمل ہونا نہ شروع ہو جائے۔

۶۔ شرح عشر قانون کی رو سے ہر مالک زمین کو اپنے حصہ پیداوار کے پانچ فیصد کی شرح سے لازمی بنیاد پر عشر ادا کرنا پڑے گا مگر عشر کا بار شمار کرتے ہوئے اپنی پیداوار کا ایک چوتھائی حصہ اخراجات کے لیے رعائت کے طور پر کم کرانے کا مستحق ہوگا۔ باخبر لوگوں سے یہ معلوم ہوا ہے کہ پیداواری اخراجات بصورت آب پاشی اراضی از ٹیوب ویل ایک تہائی اخراجات کے لئے کم کرنے کا حق بھی

دیا گیا ہے۔ اس کے متعلق قانون کی ترمیم تو میری نظر سے نہیں گزری مگر قواعد مجریہ ۲۷ مارچ ۱۹۸۳ء کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر زرعی پیداوار ایسی زمین کی ہوئی ہے جو ٹیوب ویلوں سے سیراب ہوتی ہے تو چھوٹ برائے تخمینہ سازی مطالبہ عشر کے ایک تہائی کے برابر ہوگی۔ اس کے متعلق حسب ذیل گذارشات قابل توجہ ہیں :

۱۔ پیداواری اخراجات کی بنا پر چھوٹ ایک تہائی یا ایک چوتھائی کے متعلق کاشتکار طبقے نے کئی مرتبہ مطالبہ کیا ہے کہ یہ چھوٹ حقیقت پسندانہ نہیں ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر خصوصی کمیٹی برائے عشر کی سفارشات نقل کر دی جائیں۔

"عشر آرڈیننس ۱۹۸۰ء کے تحت مختص علیہ کو فصل کی مجموعی پیداوار کا ایک چوتھائی رعایت کے طور پر کم کرنے کا حق دیا گیا ہے اس رعایت کو عام طور پر پیداواری لاگت تصور کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے ملک کے طول و عرض سے کمیٹی کو زراعت سے متعلق تنظیموں۔ ماہرین زراعت اور معروف کاشتکاروں کی طرف سے مراسلے موصول ہوئے ہیں۔ جن میں پیداواری لاگت کو اعداد و شمار اور حقائق کی بنیاد پر ایک چوتھائی سے بہت زیادہ ثابت کیا گیا ہے اور ایک چوتھائی چھوٹ کو انتہائی کم۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ موجودہ دَور میں زراعت نے خاندانی پیشے کی بجائے ایک سائنسی اور کاروباری پیشے کی شکل اختیار کر لی ہے اور پیداواری لاگت میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے۔ یہ ایک علیحدہ مسئلہ ہے جس کا ذکر بعد میں کیا جائے گا۔"

جہاں تک عشر کی تشخیص کرتے وقت ایک چوتھائی رعایت دینے کا تعلق ہے یہ غالباً رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کی بناء پر دی گئی ہے۔ جس میں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تخمینہ لگاؤ تو اس کے مطابق وصول کرو لیکن ایک تہائی یا کم از کم ایک چوتھائی چھوڑ دو۔ (سہل بن ابی حثمہؓ)

اس حدیث کو ائمہ کے ایک گروہ نے صحیح قرار دیا ہے اور جابر کی ایک حدیث مرسل اس کو تقویت پہنچاتی ہے نیز آثار صحابہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ جب رعایت دینا ہی مقصود ہے تو رسولؐ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق زیادہ سے زیادہ رعایت کیوں نہ دی جائے۔ اس لیے کمیٹی سفارش کرتی ہے کہ عشر آرڈی ننس میں دی گئی ایک چوتھائی رعایت کو بڑھا کر ایک تہائی کر دیا جائے ابھی تک اس سفارش کے منظور ہونے کا اعلان میری نظر سے نہیں گزرا اور قانون کی رو سے ہر اس اراضی جو ٹیوب ویل سے سیراب نہیں ہوتی ہے کی پیداوار میں رعایت ایک چوتھائی ہی مقرر ہے۔ ماہرین زراعت نے اس خدشے کا اظہار کیا ہے کہ اس سے عشر کا بوجھ چھوٹے کاشتکاروں کے لیے ناقابل برداشت ہو جائے گا قواعد میں البتہ یہ گنجائش موجود ہے کہ پیداوار کا تخمینہ لگاتے وقت اوسط کم سے کم رکھی جائے اور قیمت بھی کم سے کم۔ بہرحال یہ امید کی جا سکتی ہے کہ عشر کا تخمینہ لگاتے وقت قواعد کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے عشر کے بوجھ کو قابلِ برداشت بنایا جائے گا۔

۲۔ پیداواری اخراجات میں ٹیوب ویل ایک اہم عنصر ہیں ان سے آب پاش ہونے والے رقبے کے لیے صرف ۸ فیصد کی چھوٹ کم معلوم ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں عشر کمیٹی کا حسب ذیل تجزیہ قابل توجہ ہے۔

" زراعت پیشہ حضرات کی تنظیموں۔ ماہرین زراعت و معاشیات معروف کاشتکاروں اور مجلس شوریٰ کے تجربہ کار زراعت پیشہ اراکین نے پاکستان میں مختلف ذرائع آب پاشی پر اٹھنے والے اخراجات میں

بہت زیادہ فرق کی طرف کمیٹی کی توجہ دلائی ہے اور یہ مطالبہ کیا ہے
کہ عشر کی تشخیص کرتے وقت پانی کی بہم رسانی پر اٹھنے والے اخراجات
یا لاگت کو لازماً مدنظر رکھا جائے۔ بصورت دیگر اس کا زرعی معیشت
پر برا اثر پڑے گا جو کاشتکاروں اور ملک و قوم کے لیے یکساں نقصان کا
موجب بنے گا۔"

پاکستان میں دنیا کا مشہور نظام آب پاشی سب سے سستا اور معروف طریقہ آب پاشی ہے۔ اس کے علاوہ گذشتہ چند سالوں میں ٹیوب ویلوں کے ذریعے آبپاشی میں بہت اضافہ ہوا ہے۔ ۷۹-۱۹۷۸ء کے اعداد و شمار کے مطابق پاکستان میں بجلی سے چلنے والے ٹیوب ویلوں کی تعداد ۷۷، ۱۰ اور ڈیزل والے ٹیوب ویلوں کی تعداد ۰۶، ۴، ۷، ۰۰، ۱ ہے اور ان کی تعداد میں تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ پاکستان میں سبز انقلاب لانے میں ٹیوب ویلوں نے ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ مزید براں زراعت کی مہلک بیماری جسے سیم اور تھور کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس پر ٹیوب ویلوں کے استعمال اور رواج سے ہی کسی حد تک قابو پایا گیا ہے۔ اس لئے یہ اشد ضروری ہے کہ سیم اور تھور پر قابو پانے کے لئے ٹیوب ویلوں کا استعمال نہ صرف جاری رکھا جائے بلکہ اس میں ممکنہ حد تک اضافہ کیا جائے ورنہ پاکستان کی زرعی معیشت تباہ ہو جائے گی اس لئے کاشت کاروں کو ٹیوب ویل استعمال کرنے کی ترغیب دینا قومی مفاد کے عین مطابق ہے۔

جہاں ٹیوب ویل کا چلانا قومی مفاد میں ہے وہاں اس کی لاگت کاشت کار پر بڑا بوجھ اور اس کے پیداواری اخراجات میں اضافہ کا موجب بنتی ہے۔

پاکستان میں نہری آب پاشی کے مقابلے میں بجلی سے چلنے والے ٹیوب ویل کے ذریعے آبپاشی کرنے پر تقریباً چار گنا خرچ آتا ہے اور اگر یہ ٹیوب ویل ڈیزل سے چلایا جائے تو نہری آبپاشی کے مقابلے میں تقریباً ۸ گنا لاگت آتی ہے ۔ شرعی لحاظ سے بارانی پیداوار پر عشر اور آبپاشی کے دوسرے طریقوں سے حاصل کردہ پیداوار پر نصف عشر وصول کیا جاتا ہے کیوں کہ ٹیوب ویل نہ صرف آبپاشی کرتا ہے بلکہ وہ زمین کو سیم وتھور جیسی مہلک بیماری سے بھی بچاتا ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ ٹیوب ویل چلانے پر اُٹھنے والے اخراجات کو عُشر کی تشخیص کرتے وقت مناسب حد تک وضع کیا جاوے۔

اگر ٹیوب ویل سے آبپاشی کرنے والے کاشت کاروں کو یہ رعایت نہ دی گئی جس کے وہ مستحق ہیں تو اس سے نہ صرف لاکھوں کاشت کاروں کو نقصان پہنچے گا بلکہ قومی وزرعی پیداوار کے بڑھانے میں یہ کاشت کار جو اہم کردار ادا کر رہے ہیں اس پر بھی بُرے اثرات مرتب ہوں گے یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ زرعی پیداوار بڑھانا ملک وقوم کی عین خدمت ہے اس کارخیر میں کاشت کار بھرپور حصہ لے رہے ہیں ۔ اسلامی نقطۂ نظر سے بھی مخلوق خدا کے لئے غذا پیدا کرنا کارِ ثواب ہے اس لئے مسئلے کی نزاکت کو سامنے رکھتے ہوئے کمیٹی یہ سفارش کرتی ہے کہ بجلی سے چلنے والے ٹیوب ویلوں کے ذریعے سیراب ہونے والی فصلوں پر ایک تہائی رعایت کے بجائے چالیس فیصد اور ڈیزل کے ذریعے چلنے والے ٹیوب ویلوں کے ذریعے حاصل کردہ فصلوں پر ۵۰ فیصد پر رعایت دی جاوے اگرچہ ممکن نہیں تو حکومت ان کی مالی امداد کرے یا کسی اور آسان اور قابلِ عمل صورت میں ٹیوب ویل چلانے پر اُٹھنے والے اخراجات کا بوجھ ہلکا کرے۔

عشر کمیٹی نے بڑی وضاحت اور مؤثر دلائل سے ٹیوب ویل سے حاصل کردہ پیداوار کے متعلق تجاویز پیش کی ہیں۔ پتہ نہیں کہ اس پر حکومت نے ابھی تک کوئی فیصلہ کیا ہے یا کہ نہیں اگر ۳/۴ فیصد والی رعایت کو ہی مناسب تصور کر لیا گیا ہے تو یہ ناکافی ہے اور اس سے اُن نقصانات کا احتمال بڑھ جاتا ہے جن کا ذکر عشر کمیٹی نے بالتفصیل کیا ہے۔ شاید حکومت اس کے ازالے کی توقع کم سے کم اوسط پیداوار اور کم سے کم قیمت کی صورت میں کر رہی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ عملی صورت کیا ظاہر ہوتی ہے اگر اس سے ٹیوب ویلز کی تعداد میں اضافہ رُک گیا ہے اُن کی موجودہ تعداد میں کمی واقع ہوئی تو یہ ایک المیہ بھی ہوگا اور نقصان عظیم بھی۔ مجھے یقین ہے کہ حکومت مناسب اقدامات بموجب سفارش عُشر کمیٹی کرنے کے متعلق غور و خوض کر رہی ہوگی۔

۳۔ پیداواری اخراجات والا مسئلہ خاصا اہم معلوم ہوتا ہے۔ یہ تو حکومت نے بھی اعلان نہیں کیا کہ ۲/۵ یا ۳/۲ فیصد پیداواری اخراجات ہوتے ہیں نہ ہی اس قسم کا اعلان حقیقت پسندانہ ہوتا۔ قانون میں اِس چھوٹ کو رعایت کا نام دیا گیا ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ حکومت کسی شرعی مجبوری کے تحت اس سے زیادہ چھوٹ دینے کو درست نہیں سمجھتی۔ کاشت کاروں کا نظریہ یہ ہے کہ جب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے بارانی اور آبپاشی اراضی کے عشر میں تفاوت رکھنا ضروری خیال فرمایا اور اس کے بعد چوتھائی یا تہائی کی چھوٹ کا بھی ذکر فرمایا تو اس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اخراجات کو عشر وصول کرتے وقت ملحوظ خاطر رکھا جائے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس اہم مسئلے کے متعلق عشر کمیٹی کی سفارش کی طرف حکومت کی توجہ مبذول کرائی جائے۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے پیداواری لاگت میں روزافزوں اضافہ ہو رہا ہے اور یہ اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ کاشت میں نمو کی گنجائش اگر مفقود نہیں ہوئی تو بہت کم رہ گئی ہے اسلام دین فطرت ہے اور عملی زندگی میں اقتصادی اور معاشی تقاضوں کو نظر انداز نہیں کرتا۔ عشر اسلام کے اجتماعی نظام کا حصہ ہے۔ اس لئے فصلوں کے اخراجات اور واجبات کو وضع کرنے کے مسئلے پر نہایت سنجیدگی سے غور کرنا چاہیئے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

"اور پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں، کہہ دو جو فاضل بچ رہے۔" (بقرہ: ۲۱۹)

سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اور اس کی تائید میں جو دوسری احادیث آثار صحابہؓ منقول ہیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ارباب اموال کی ضروریات اور حالات کا اندازہ کرتے ہوئے نرمی برتنا اور ان کے لئے تخفیف کرنا ضروری ہے۔ صاحب مال اور اس کے گھر والوں کی معقول ضرورتوں کی رعایت کرنی چاہیئے اور واجب مقدار کا اندازہ لگاتے وقت ان حالات کا بھی اندازہ لگانا چاہیئے جو تخفیف کے متقاضی ہیں۔

بہت سے فقہاء جن میں ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ پیش پیش ہیں۔ اس بات پر متفق ہیں کہ جو خرچہ زمین اور پیداوار پر کیا گیا ہو اسے ادا کر کے بقیہ کی زکوٰۃ دینا واجب ہے اسی طرح مکحولؒ سے روایت ہے کہ مقروض سے زکوٰۃ نہ لی جائے تاوقتیکہ وہ اپنا قرض ادا نہ کرے اس کی دلیل میں یہ بیان کافی ہے کہ جو شخص مقروض ہو وہ خود صدقہ کا مستحق ہے تو اس سے

صدقہ کس طرح وصول کیا جا سکتا ہے۔

دورِ حاضر میں بھی علماء کرام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ حالات حاضرہ کا جائزہ لیا جانا چاہیئے اور اس مسئلے کی گہرائی میں دیکھنا چاہیئے۔ پاکستان میں عشر کے نفاذ کا آغاز ہے اور کمیٹی کسی ایسے اقدام کی سفارش نہیں کرنا چاہتی جس پر اختلاف ہو یا جو نظام عشر کے نفاذ میں رکاوٹ بنے۔ لیکن حالات اور وقت کا تقاضا ہے کہ اس مسئلے کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔ اور اس پر تحقیق کی جائے۔ پاکستان کو چونکہ نظام عشر کے نفاذ کا اعزاز حاصل ہوا ہے۔ اس لئے ایسے اہم مسائل پر تحقیق کا فرض بھی اسے ادا کرنا چاہیئے۔

دراصل یہ مسئلہ حل طلب ہے کہ کیا عُشر کی ادائیگی بعد منہائی پیداواری اخراجات ہو۔ اگر حکومت نے اس کا فیصلہ کر لیا کہ جائز پیداواری اخراجات دینے مناسب ہیں تو پھر اس کا تعین پلاننگ کمیشن پاکستان اور زرعی یونیورسٹی فیصل آباد کے اعداد و شمار کے مطابق کیا جانا مشکل نہیں رہے گا۔ بہرحال یہ مسئلہ جلد یا بدیر حقیقت پسندانہ بنیادوں پر حل کرنا پڑے گا۔

۴۔ پیداواری اخراجات کے علاوہ کٹائی، چنائی، صفائی پر بھی خاصے اخراجات ہوتے ہیں۔ کاشت کاروں کا یہ موقف ہے کہ ان کو بھی پیداواری اخراجات میں شامل کیا جائے۔ یہ مطالبہ کوئی خاص مشکل پیدا نہیں کرے گا کیونکہ عُشر تو عشر گذار کے حصہ پیداوار پر لگے گا اور یہ حصہ بالعموم بعد اخراجات برداشت فصل حاصل ہوتا ہے۔ آج کل فصل کے برداشت کے اخراجات بھی خاصے ہو گئے ہیں اس لئے کاشت کاران کے متعلق بھی تقاضا کرتے رہتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ عشر ڈسٹرکٹ کمیٹی کی طے کردہ اوسط پیداوار و اوسط قیمت پر لگے گا اس لیے یہ خدشہ پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید یہ اخراجات ملحوظ خاطر نہ رکھے جاویں۔ مجھے یقین واثق ہے کہ ڈسٹرکٹ کمیٹی تخمینہ لگاتے وقت سب امور کو مدنظر رکھے گی اور اگر ایسا ہوا تو پھر کاشتکاروں کو متردّد ہونے کی ضرورت نہیں۔

۵۔ ایک اور پہلو بھی اس مسئلے کا توجہ طلب ہے کہ اوسط پیداوار اور قیمتوں کو کم رکھنے کے لیے کیا معیار ہوگا۔ باخبر لوگوں کا خیال ہے کہ اس کے متعلق حکومت نے مفصل ہدایات دی ہیں اور چونکہ یہ اندازے ڈپٹی کمشنر ضلع کے مشورے سے کیے جائیں گے لہٰذا یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ حکومت کی منشا کے مطابق ایسے ہوں گے کہ کسی کاشتکار کو کسی قسم کے نقصان کا احتمال نہیں ہوگا۔ بہرحال یہ اس مسئلہ کا نہایت اہم پہلو ہے۔

۶۔ ایک اور خدشہ کا بھی اظہار کیا جا رہا ہے کہ مختلف ڈسٹرکٹ کمیٹیاں مختلف اندازے لگائیں گی اور اس سے مختلف اضلاع میں مختلف شرح عشر نمودار ہوگی۔ یہ خدشہ بے بنیاد معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ہر ڈسٹرکٹ کمیٹی نے یہ تخمینے اپنی صوابدید سے لگانے ہیں اور ان میں اختلاف ناگزیر ہے۔ اس خدشے کو اس طرح دور کیا جا سکتا ہے کہ ہر صوبے کی ڈسٹرکٹ کمیٹیوں کے چیئرمینوں کو کہا جائے کہ وہ اپنے تخمینے لے کر ایک مرکز پر جمع ہو جائیں اور بعد بحث و تمحیص اور مشورہ افسرانِ متعلقہ ان تخمینوں کی جانچ پڑتال کریں اور پھر ڈسٹرکٹ کمیٹی ان مشوروں اور بحث کی روشنی میں ان تخمینوں کو پختہ کرے۔ اگر ڈسٹرکٹ کمیٹی [illegible] حکومت کو

بہت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے گا یہ تو واضح ہے کہ ان تخمینوں میں یکسانیت پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر علاقے کے حالات اور ہر علاقے کی زمینوں کی پیداواری صلاحیت مختلف ہے۔ مگر ان میں بڑا تفاوت بھی قابل پذیرائی نہیں ہوگا۔

۷۔ ایک مشکل بھی درپیش آسکتی ہے۔ پاکستان میں متعدد اقسام کی فصلیں کاشت کی جاتی ہیں۔ ان سب کی اوسط نکالنا اور اسے قابل قبول بنانا بھی مشکل ہو جائے گا علاوہ ازیں مخلوط فصلیں بھی کاشت ہوتی ہیں۔ مثلاً سبزیات کی کئی اقسام ہیں۔ ان کی اوسط پیداوار اور پھر ان کی قیمتیں مقرر کرنا بھی خاصا مشکل ہو ہوگا۔ ایک خدشہ کاشتکاروں کو یہ بھی ہے کہ ڈسٹرکٹ کمیٹی یا ڈپٹی کمشنر صاحبان شہروں میں قیمت اجناس سے متاثر ہو کر زیادہ قیمتیں مقرر نہ کردیں اور اخراجات متعلقہ باربرداری محصول چونگی، مارکیٹ کمیٹی کی فیس و دیگر اخراجات کو ملحوظ خاطر نہ رکھیں لیکن مجھے امید ہے کہ ان خدشات کا حکومت کو احساس ہو گا۔ اور ان کے ازالہ کی پوری کوشش کی جاوے گی۔

ان کے علاوہ اور بھی کئی معاملات اور سوالات شرح عشر کے متعلق ہیں۔ مگر ان سب کا ذکر کرنا۔ اس مضمون میں مشکل ہے۔ انشاء اللہ ان کے متعلق بھی مزید تاثرات کا اظہار ہوتا رہے گا۔

۸۔ **طریق کار** لازمی عشر لگانے کا طریق کار قانون اور قواعد کی رو سے یہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر ضلعی کمیٹی اپنے ضلع کو عشر سرکلوں میں تقسیم کرے گی اور یہ سرکل بالعموم وہی ہوں گے جو آج کل مالیہ کی تشخیص کے لیے مقرر رہیں کیونکہ یہ سرکل اراضی کی نوعیت، آب پاشی کے وسائل، آمدورفت کے ذرائع

قرب شہر وغیرہ کی بنا پر مقرر ہیں۔ سرکل کے لئے کمیٹی بمشورہ جناب ڈپٹی کمشنر صاحب ضلع مختلف فصلوں کی اوسط پیداوار فی ایکڑ اور ان کی قیمت مقرر کرے گی۔ یہ پیداوار کم سے کم اور قیمت بھی کم سے کم ہوگی تاکہ کسی غریب کاشتکار کو نقصان نہ ہو۔ یہ تخمینہ ہر لوکل زکوٰۃ وعشر کمیٹی کو مہیا کر دیا جائے گا۔ محکمہ مال نے لوکل کمیٹی کو ہر گرداوری کے بعد زیر کاشت رقبہ معہ اجناس اسامی وار مہیا کرنا ہے۔ علاوہ ازیں ہر عشر گذار کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود مجوزہ فارم پر پیداوار اور قیمت کا اندازہ لگا کر عشر کی تشخیص مہیا کرے۔ اگر یہ خود تشخیص لوکل کمیٹی کو قبول ہو گی۔ تو اسی کی بناء پر عشر تشخیص کر دیا جائے گا۔ وہ لوکل کمیٹی اپنی صوابدید اور معلومات کے مطابق عشر ہر اسامی کے متعلق مجوزہ فارم پر مقرر کر دے گی اور اس کی مشتری اور عشر گذاروں کو اطلاع کرائی جائے گی۔ اگر کسی عشر گذار کو کمیٹی کا فیصلہ منظور نہ ہوا تو وہ کمیٹی سے نظر ثانی کرا سکتا ہے۔ اور بعد میں وہ تحصیل کمیٹی کے پاس اپیل بھی دائر کر سکتا ہے۔ مؤخر الذکر صورت میں اسے نصف جو مجوزہ عشر کی ہے ادا کرنی پڑے گی یہ طریق کار قانون اور قواعد کی رو سے تشخیص عشر کے متعلق کیا گیا ہے۔ بظاہر یہ طریق کار آسان، قابل فہم، قابل عمل نظر آتا ہے اس پر کس طرح عمل کیا جاتا ہے۔ اور عشر گذار کس قدر اس سے تعاون کرتے ہیں اور کمیٹی اپنے فرائض کو کس طرح ادا کرتی ہے۔ اور ڈسٹرکٹ کمیٹی اوسط پیداوار و اوسط قیمت کیا رکھتی ہے۔ اور حملہ کا غذات کی تیاری کیسے ہوتی ہے۔ یہ اور دیگر سوالات توجہ طلب ہیں۔ کیونکہ ان کی بنا پر ہی عشر سکیم کی کامیابی کا دارومدار ہے۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ

جب تک لوکل کمیٹی کے پاس تربیت یافتہ عملہ نہ ہوگا۔ اور جب تک لوکل کمیٹی کے ممبران کو مکمل تربیت اور واقفیت قانون وضابطۂ اختیارات و فرائض سے نہ ہوگی۔ تب تک اس اسکیم کی کامیابی کے متعلق شکوک موجود رہیں گے۔ حکومت تربیت ممبران وعملہ کے متعلق پروگرام بنا رہی ہے۔ بلکہ اُس پر بعض جگہ عمل بھی شروع ہوچکا ہے۔ تربیت ممبران وعملہ بے حد ضروری ہے اور مسلسل مشورہ ورہنمائی کی بھی بیحد ضرورت ہے۔ کئی مسائل پیدا ہوں گے۔ جن کے متعلق لوکل کمیٹی حل کرنے میں رہنمائی کی ضرورت محسوس کرے گا۔ لہٰذا کمیٹی اور نگران عملہ میں رابطہ ضروری ہوگا۔ ابتدائی مراحل میں مشکلات ناگزیر ہیں۔ امید واثق ہے کہ تربیت۔ رابطہ۔ مشورہ اور رہنمائی سے ان کا حل ہوتا رہے گا۔ اور ممبر صاحبان بھی اپنے فرائض ادا کرتے وقت اپنی اہم ذمہ داری کا احساس کرتے رہیں گے۔

۹۔ **عُشر کی وصُولی:** کمیٹی جب ہر عشر گذار کی فصلات کی بناء پر مجوزہ فارم میں عُشر کی واجب الوصول رقم کو متعین کر دے گی۔ تو اُس کی اطلاع گاؤں مذکور میں مروجہ طریق پر کر دے گی۔ اور اس کے متعلق نمبردار دیہہ کو مجوزہ فارم پر اطلاع دے گی۔ اور نمبردار وصولی عشر کا ذمہ دار ہوگا۔ اگر کمیٹی یہ محسوس کرے کہ عشر کی وصولی کے لئے کسی اور شخص کو مقرر کیا جاوے۔ تو وہ اس کی مجاز ہے مگر ایسے شخص سے ضمانت اور کفالت لی جاوے گی۔ ہر عشر گذار کو اس کی اجازت ہے کہ وہ خود عشر کی رقم داخل بنک مقررہ پر کر دے۔ اگر کسی عشر گذار نے عشر کی رقم کو دینے میں لیت ولعل کیا۔ تو کمیٹی کا فرض ہے کہ اس سے بالمشافہ تقاضا کرے اور اُسے شرعی واجبات کی ادائیگی پر مائل کرے۔ اگر

تمام مساعی ناکام ہوں۔ تو پھر جو عشر گذاران باقیداران رہ جاویں۔ ان کی اطلاع کلکٹر صاحب ضلع کو دی جاویگی۔ تاکہ وہ اُنسے بطور بقایا مالگزاری وصول کریں۔ بقایا مالگذاری کی وصولی کیلئے باقیدار کو قید محض بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس کی منقولہ وغیر منقولہ جائیداد بھی قرق ہو سکتی ہے۔ قانون وصولی بقایا مالگذاری ہمہ گیر اور سخت نوعیت کا ہے اور اس کی وصولی سے کوئی بچ نہیں سکتا۔ امید کی جا سکتی ہے۔ کہ عشر گذاران بہ نوبت نہیں آنے دیں گے۔ اور وہ اپنے شرعی واجبات وقت پر دے کر ثواب دارین حاصل کریں گے۔

۱۰۔ **عُشر کی رقوم کا استعمال:** قانون عشر و زکوٰۃ ۱۹۸۰ء کی رو سے یہ رقوم حسب ذیل اغراض کے لئے استعمال ہوں گی:۔

الف: محتاج، نادار اور غریب خاص طور پر یتیموں، بیواؤں، معذوروں اور اپاہج اشخاص کی جو از روئے شریعت زکوٰۃ وصول کرنے کے مستحق ہوں گذر اوقات اور بحالی کے لئے امداد یا تو بلاواسطہ یا بالواسطہ یعنی دینی مدارس یا پیشہ وارانہ تربیتی اداروں یا سرکاری اسپتالوں، شفاخانوں دوا خانوں یا صحت کی تجربہ گاہوں کے ذریعہ سے۔

ب: زکوٰۃ اور عشر کی تحصیل۔ ادائیگی اور انصرام پر اخراجات۔

ج: کوئی دیگر غرض جس کی از روئے شریعت اجازت ہو۔

قانون مذکورہ کے اس اہم حصہ کے متعلق حسب ذیل نکات قابل غور ہیں:

۱۔ سب سے پہلے تو اس شق کے متعلق تجزیہ کر لیا جاوے کہ وہ اور کونسی اغراض ہیں جن کی از روئے شریعت اجازت ہے۔ مؤدبانہ یہ عرض کیا جا سکتا ہے کہ اس شق کے ذریعہ صورت کچھ مبہم ہو گئی ہے۔ اور اس پر عملدرآمد کے دوران

خامیاں پیچیدگیاں پیدا ہونے کا امکان ہے۔ اختلاف عمل سے بدگمانی اور ضیاع کا اندیشہ ہے۔

احکام خداوندی کی رو سے مقروض کو امداد دی جا سکتی ہے۔ اور اُس کا قرضہ اتارا جا سکتا ہے۔ مگر قواعد قانون عشر و زکوٰۃ کی رو سے زکوٰۃ اور عشر کی رقوم سے قرض حسنہ بھی نہیں دیا جا سکتا۔ اس لئے یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ کیا مقروض کی عشر کی رقوم سے امداد کی جا سکتی ہے۔ کس قسم کے مقروض کو امداد دی جا سکتی ہے۔ زراعت پیشہ آبادی اکثر کسی نہ کسی وقت مقروض ہوتی ہے۔ اور اسے حکومت سے برائے خرید پیداواری ضروریات قرضہ لینا پڑتا ہے۔ یعنی انجمن ہائے امداد باہمی یا تجارتی بنک خاصا قرضہ اس کے لئے بلا سود یا معہ سود دیتے رہتے ہیں۔ بہتر ہوگا کہ حکومت کی طرف سے اسکی اجازت یا ممانعت کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا جاوے۔ تاکہ دو عملی کی صورت میں پریشانی نہ ہو۔ اس معاملہ پر بھی غور کرنا ہوگا کہ کتنی امداد اور کتنے عرصہ کے لئے امداد دی جا سکے گی۔ اور کس قسم کے قرضوں کے لئے یہ امداد دی جا سکے گی۔ اور اس کا فیصلہ کن رہنما اصولوں کی بناء پر کیا جا سکے گا۔

دوسرا مسئلہ تصفیہ طلب یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کا کیا مفہوم ہے اس کے متعلق قدیم اور جدید علماء میں اختلاف رہا ہے۔ مسالک اربعہ تو اسے صرف جہاد یا حج کے اخراجات تک محدود کرتے ہیں۔ سنٹرل زکوٰۃ کونسل کی خصوصی کمیٹی نے اس کا تصفیہ کرنے کے لئے ایک سوالنامہ جاری کیا تھا۔ تاکہ علماء اور ماہرین کی رائے کی روشنی میں "فی سبیل اللہ" کے مفہوم کو متعین کر دیا جاوے۔ ابھی تک میری نظر سے حکومت کا فیصلہ نہیں گذرا۔ میں نے اس

مسئلہ کے متعلق اپنے دوسرے مضمون " عشر کا دیہی معیشت پر اثر " میں علماء کی رائے درج کی ہے اس کا اعادہ مناسب نہیں۔ البتہ یہاں اتنا ذکر کرنا مناسب ہے کہ امام رازیؒ علامہ سید سلیمان ندویؒ مولانا مودودی کی رائے میں فی سبیل اللہ " (یعنی راہ خدا) کا وسیع مفہوم ہے۔ اور ہر نیکی اور خیر کے کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔ اگر عشر کی رقوم کو صرف غرباء، مساکین، فقراء، بیوگان، معذوران، اپاہج، یتامیٰ، کی امداد اور بحالی کے لئے محدود کیا گیا تو اس سے فائدہ تو ضرور ہوگا۔ مگر اسلامی رفاہی اور فلاحی نظام کی ابتدا نہیں ہوسکیگی۔ بہر حال حکومت کے فیصلہ تک مزید گذارشات کی گنجائش نہیں۔

بہر حال یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ حکومت اُن اغراض کے متعلق لوکل کمیٹیوں کی رہنمائی کرے جن پر اخراجات شریعت کے مطابق جائز ہیں اگر ایسا نہ کیا جاسکا تو خاصی پیچیدگیاں پیدا ہوجائیں گی۔ اس کا جلد تصفیہ اور اعلان وقت کی ضرورت ہے۔

۲۔ آج کل تو عام طور پر مستحقین کو نقدی کی صورت میں وقتاً فوقتاً امدادی رقوم دی جاتی ہیں۔ اس سے ان نادار، غریب اور معذور لوگوں کی امداد تو ہوجاتی ہے مگر اس سے بحالی کا اہم مقصد تشنہ تکمیل رہ رہا ہے۔ گو اس کام کو لوکل کمیٹیوں پر چھوڑنا درست اور قرین مصلحت ہے۔ مگر اس کے متعلق بھی حکومت کی طرف سے ان امور کی نشاندہی ضروری ہے جن کی بنا پر ان کی بحالی کا مقصد پورا ہوسکے گا۔ بالخصوص مختلف علاقوں میں مختلف شکلوں میں اس کام کو کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اگر ماہنامہ " الزکوٰۃ " اور ماہنامہ " ... زکوٰۃ " میں ان مساعی کی تفصیل ... باقاعدگی

سے شائع ہوتی رہیں تو وہ بھی رہنمائی کے لیے بے حد مفید ہو گا۔

۳۔ عشر کا لگانا اور وصول کرنا آسان کام نہیں۔ مگر میری رائے میں اس کا صحیح مصرف بے حد اہم اور مشکل کام ہے۔ عشر کی رقوم دیہی معاشرہ۔ دیہی معیشت کے لیے مفید ہو سکتی ہیں۔ اور دنیا کو حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مجوزہ نظام بر بنائے احکام خداوندی مختصر کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ ان رقوم کے مصرف سے شاندار نتائج پیدا ہوں۔ آج کل کی مادی دنیا عملی صورت کو دیکھ کر قائل اور مائل ہوتی ہے۔ لہٰذا حکومت اور قوم انہی ذمہ داریوں کی بنا پر اس نظام کو وہ عملی صورت میسر کریں جو اسلامی روایات کے مطابق ہو۔ اور موجودہ ضرورتیں پوری کر سکے۔

۱۰۔ انتظام و انصرام | قانون عشر و زکوٰۃ ۱۹۸۰ء کی بنا پر حکومت نے حسب ذیل ادارے قائم کئے ہیں:

۱۔ مرکزی زکوٰۃ کونسل

۲۔ صوبائی زکوٰۃ کونسل

۳۔ ضلعی زکوٰۃ کمیٹی

۴۔ تحصیل یا تعلقہ یا ذیلی قسمت زکوٰۃ و عشر کمیٹی

۵۔ مقامی زکوٰۃ و عشر کمیٹی

ان پانچوں اداروں کی تشکیل۔ طریق کار۔ اختیارات۔ فرائض اور ذمہ داریوں کے متعلق قانون میں واضح ہدایات درج ہیں۔ یہ ادارے قائم ہو چکے ہیں اور مقامی کمیٹیوں اور تحصیل کمیٹیوں کی حال ہی میں بذریعہ محدود انتخابات دوبارہ تشکیل مکمل ہو چکی ہے۔ جس میں عوام الناس نے خاصی سرگرمی دکھائی۔ توقع کی جا رہی ہے

کہ اس جدید تشکیل کی بنا پر اور سابقہ تجربات کی بنا پر یہ کمیٹیاں اپنے فرائض کو کماحقہ سرانجام دے سکیں گی۔ اور اپنے اختیارات کو ذمہ داری اور ایمانداری سے استعمال کریں گی۔ اس کے انتظامی ڈھانچہ اور طریق کار پر ایک علیحدہ مضمون کی ضرورت ہے۔ تاہم چند گذارشات یہاں بھی مناسب ہوں گی۔

۱۔ سب سے اہم ذمہ داری مقامی کمیٹی کی ہے جس نے عشر کی تشخیص ایمانداری غیر جانبداری اور ذمہ داری سے کرنی ہے۔ تاکہ کسی کو یہ کہنے کا موقعہ نہ ملے کہ اس سے زیادتی ہوئی ہے یا کسی سے رعایت برتی گئی ہے۔ یہ کام بیحد مشکل ہے۔ آج کل مالیہ کی تشخیص اور وصولی کے لیے ایک بڑا محکمہ کام کرتا ہے اور اس کے لئے بورڈ آف ریونیو۔ کمشنر صاحبان۔ ڈپٹی کمشنر صاحبان اسٹنٹ کمشنر صاحبان۔ تحصیلدار۔ نائب تحصیلدار۔ گرداور۔ پٹواری اور اسی طرح محکمہ انہار کے کلکٹر وغیرہ تب بھی یہ کام مشکل سے وقت پر ختم کیا جا سکتا ہے محکمہ مال کے افسران و کارکنان تربیت یافتہ۔ تعلیم یافتہ۔ ہمہ وقتی کارکن ہوتے ہیں اب یہ کام مقامی کمیٹیوں کے سپرد ہو گیا ہے۔ اللہ کرے کہ وہ اس نازک ذمہ داری کو پورا کرنے میں کامیاب ہو جائیں بہرحال مقامی کمیٹی کے ممبران کی تربیت و رہنمائی کی اشد ضرورت ہے اور حساب کتاب رکھنے میں امداد و نگرانی بھی ناگزیر ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مقامی کمیٹیوں کو اچھے کارکنان (عاملین) رکھنے کی تو لاً اجازت دی جاوے تاکہ عشر کے متعلق ابتدائی کام شروع کیا جا سکے۔ کیونکہ یہ کام ڈھیر سارا ہے۔ بغیر عملہ کے یہ کام نہیں ہو سکے گا۔

۲ عوام الناس، بالعموم اس امر سے تو واقف ہو چکے ہیں کہ اسلامی نظام کو نافذ

کرنے کے لیے زکوٰۃ اور عشر لینے اور لگانے کا فیصلہ ہو گیا ہے۔ زکوٰۃ کے سلسلے میں تو صاحب نصاب سے زکوٰۃ دو سال سے وصول ہو رہی ہے۔ اس طرح زکوٰۃ کے قانون اور ضابطے سے بالعموم خاصی واقفیت پیدا ہو گئی ہے ویسے بھی زکوٰۃ کا مسئلہ آسان تھا کیونکہ وہ بنکوں میں رکھی ہوئی رقوم سے حسب ضابطہ و شریعت کاٹ لی جاتی رہی ہے۔ عشر کا قانون مختلف ہے۔ گو اس کا ضابطہ بھی قابل فہم ہے لیکن عشر ایسے طبقے پر لگے گا جو بالعموم ناخواندہ ہے اور قانون و قواعد کو صحیح طور پر سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے ضروری ہے کہ قانون اور ضابطہ کے متعلق کاشتکاروں کی واقفیت کے لیے ایک مہم چلائی جائے تاکہ انہیں اپنی ذمہ داریوں کا احساس ہو۔ علاوہ ازیں اس مہم کے ذریعے یہ بھی بتلانا پڑے گا کہ عشر کی ادائیگی ایک دینی فریضہ ہے۔ یہ عبادت کا درجہ رکھتی ہے اور وعدہ خداوندی ہے کہ اللہ کا حق دینے کے بعد اللہ کی نعمتیں اور برکت زرعی پیداوار کے لیے وقف ہو جائیں گی اس کے متعلق ذرائع ابلاغ بالخصوص ریڈیو سے خاصا استفادہ کرنا پڑے گا اب چونکہ عشر کا قانون نافذ ہو چکا ہے تو ریڈیو خاص پروگراموں کے ذریعے کاشتکاروں میں واقفیت اور آمادگی پیدا کر سکتا ہے۔ علاوہ ازیں مقامی زکوٰۃ کمیٹیوں کے ممبران کو بھی اپنے اپنے حلقے میں یہ اہم کام اپنی صوابدید کے مطابق اور محل و موقع کو مدنظر رکھتے ہوئے کرنا پڑے گا۔ دراصل حکومت کے تمام کارکنان کو اس قانون اور ضابطے سے واقفیت حاصل کرنی پڑے گی تاکہ وہ متعلقہ اشخاص کو بروقت صحیح اطلاعات میسر کر سکیں اس کے علاوہ عشر کے متعلق قابل فہم آسان اور سادہ الفاظ میں جملہ معلومات بذریعہ پمفلٹ

اور اخبارات کے ذریعہ مہیا کرنا بھی مفید ہو سکتا ہے۔ بہرحال ضرورت اس امر کی ہے کہ کاشتکار طبقہ عشر کی اہمیت و ضرورت کے متعلق قائل ہو جائے اور اسے ضابطہ عشر سے مکمل واقفیت ہو جائے تاکہ وہ کسی غلط فہمی کا شکار نہ ہونے پائے۔

۳۔ فصل ربیع ۸۳-۱۹۸۲ء کی کارروائی میں حکومت کی زیادہ دلچسپی کی بے حد ضرورت ہے چونکہ عشر کی ابتدا ہو رہی ہے اور اس میں کئی مسائل اور مشکلات پیدا ہونا ناگزیر ہیں۔ اس لیے اس بات کا خاص اہتمام ضروری ہے کہ ہر مرحلے پر مقامی کمیٹیوں کو راہنمائی اور امداد ملتی رہے تاکہ کسی غلط روش کا رواج نہ پڑ جائے۔

۴۔ عشر کا عائد کرنا بھی خاصا مشکل کام ہے مگر اس کی وصولی اس سے بھی زیادہ مشکل ہے حکومت نے اپنے واجبات کو وصول کرنے کے لیے بڑے بڑے مفصل اور موثر قوانین مرتب کئے ہوئے ہیں اور ان کی وصولی کے ...

بہت سارا عملہ تعینات کیا ہوا ہے تب بھی پورے واجبات وصول نہیں ہو پاتے اور آئے دن اخبارات میں یہ خبریں چھپتی رہتی ہیں کہ فلاں محکمے میں اتنا روپیہ سرکاری واجبات کا قابل وصول رہ گیا ہے۔ وصولی مقامی کمیٹی کے ذمہ لگائی گئی ہے اور ہونا بھی ایسے ہی چاہئے تھا۔ مجھے امید ہے کہ مقامی کمیٹیاں ان فرائض کو کماحقہ خوش اسلوبی سے ادا کر سکیں گی مگر یہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلی فصل کا عشر یعنی ربیع ۸۳-۱۹۸۲ کے عشر کی وصولی کے لیے مقامی کمیٹیوں کو حکومت کی طرف سے مسلسل رہنمائی اور امداد ملتی رہے۔ بالخصوص اس امداد کی ضرورت کی وجہ یہ ہے

کہ آج کل چھوٹے مالکان اراضی مالیہ اور ترقیاتی ٹیکس کی ادائیگی سے مستثنیٰ ہیں یعنی سہروہ مالک جو ۲۵ ایکڑ آب پاشی رقبہ یا ۵۰ ایکڑ غیر آب پاشی رقبہ کی ملکیت رکھتا ہے اس پر کسی قسم کا ٹیکس نہیں ہے کیونکہ عشر کی شرح بھی زیادہ ہوگی اور یہ نئی ادائیگی ہوگی اس لیے اس میں تامل یا ہچکچاہٹ کا ہونا ایک قدرتی بات ہے۔ اندریں حالات حکومت کی موثر اور بروقت امداد سے ہی عشر کی وصولی ممکن ہوسکتی ہے۔ مقامی کمیٹیوں کی یہ اشد ضرورت معلوم ہوتی ہے۔

۵۔ وزارت مذہبی امور نے اس امر کی بے حد کوشش کی ہے کہ ضابطہ آسان سادہ اور قابل عمل ہو باوجود اس کے بھی کئی قسم کے رجسٹر اور کئی قسم کی رسیدیں بنائی گئی ہیں اور اب عشر کے نفاذ کے بعد ان رجسٹروں اور رسیدوں میں اضافہ ہوجائے گا۔ ان کی تکمیل خاصی مشکل ہے۔ اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کہ عشر کے رجسٹرات وغیرہ کی تیاری و تکمیل کے لیے خاص رہنمائی اور امداد میسر کی جائے۔ ممبران کمیٹی کو اس کی اشد ضرورت ہے ورنہ دانستہ یا نادانستہ طور پر غلطیاں ہوجائیں گی اور اگر ابتدا میں یہ غلطیاں ہوگئیں تو پھر بعد میں درست نہ ہوسکیں گی اس لیے پہلی فصل کے عشر کی عائدگی اور وصولی کے لیے خصوصی امداد کی ضرورت ہے ضابطے میں کچھ مشکلات بھی نظر آتی ہیں مگر یہ عملی صورت کے وقت دیکھا جاسکے گا کہ کیا ضابطے کے تقاضے پورے ہوسکتے ہیں۔ اور کیا مقامی کمیٹی اس کی استعداد رکھتی ہے بہرحال تجربے کی روشنی میں اس ضابطے کو سمجھنے اور سمجھانے کی صورت تدریجاً ظاہر ہوتی رہے گی۔

پنجاب میں عُشر کی وصولی بالعموم نمبردار صاحبان کی معرفت ہو گی۔ اور اُن کو معاوضہ بھی موجودہ شرح وصولی مالیہ کے مطابق ملے گا۔ مالیہ کی وصولی کے متعلق تو نمبرداران کے لئے کئی قواعد و ضوابط مرتب شدہ ہیں۔ سوال طلب یہ ہے کہ کیا عشر کی رقوم کی وصولی کے لئے نمبرداران کو انہی قواعد و ضوابط کے ماتحت کام کرنا پڑے گا۔ اگر خدانخواستہ کوئی نمبردار عُشر کی وصول شدہ رقم داخل نہ کرے تو اُس کے خلاف کیا کارروائی ہو سکے گی۔ اور اس کارروائی کو کون شروع کرے گا۔ اور اس کے لئے کیا ضابطہ مقرر کیا گیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اِس امر کے متعلق حکومت نے لائحہ عمل تیار کیا ہو گا۔ تاکہ عشر سے وصول شدہ رقوم کو وقت پر نمبرداران داخل کریں چونکہ میری نظر سے ابھی کوئی ایسا ضابطہ نہیں گذرا تھا لہٰذا میں نے اس سوال کو اٹھانا مناسب سمجھا ہے۔

مختصراً مقامی کمیٹی کی ذمہ داری اہم اور نازک ہے۔ اور اسے باخبر رکھنا اس کی امداد دیتا رہی و دیکھ بھال کا غذات و رجسٹرات و وصولی رقومات عشر بے حد ضروری ہے۔

متفرقات: قانون زکوٰۃ و عشر ۱۹۸۰ء کی رُو سے عشر گذار ادائیگی مالیہ و حبوب سے مستثنیٰ ہوں گے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ عشر کی رقوم بمقابلہ مالیہ اور حبوب زیادہ ہوں گی۔ لہٰذا یہ امر غور طلب ہے کہ لوکل ریٹ کی ادائیگی سے بھی عشر گذار کو مستثنیٰ قرار دے دیا جائے۔ اور ساتھ ہی پراپرٹی ٹیکس اور ہمچو دیگر ٹیکسوں کا بوجھ عشر گذار پر نہ ڈالا جاوے۔

قانون کی رو سے وہ اثاثے جن پر زکوٰۃ لی گئی ہو دولت ٹیکس کی وصولی سے خارج رہیں گے۔ یہ امر غور طلب ہے۔ کیا عشر والے اثاثے یعنی اراضی بھی دولت ٹیکس سے خارج متصور کئے جاویں۔

۱۲۔ کاشت کاروں کے مطالبات

عشر کے سلسلہ میں بالعموم کاشت کاروں کی طرف سے حسب ذیل امور کی طرف خاص توجہ دلائی جاتی رہی ہے۔

۱۔ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے ارشاد کے مطابق لکڑی، بانس اور گھاس عشر کی ادائیگی سے مستثنیٰ ہیں۔ اور امام ابو یوسف۔ سید سلیمان ندوی۔ مولانا مودودی کی رائے میں سبزیات بھی مستثنیٰ ہیں۔ بلکہ ہر وہ چیز جو ذخیرہ کرنے کے قابل نہ ہو۔ مستثنیٰ ہے لہٰذا ہر قسم کی تمام زرعی جنگلاتی پیداوار پر عشر لگانا خلاف شریعت معلوم ہوتا ہے اس لیے فقہاء کی رائے کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے "پیداوار" کی تعریف پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

۲۔ پیداوار کے اخراجات بہت زیادہ ہیں۔ جیسا کہ حکومت کے اپنے اداروں کے اعداد و شمار سے ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا ۲۵ یا ۳۳ فیصد کٹوتی برائے پیداواری اخراجات حقیقت پسندانہ نہیں ہے۔ اس پر نظر ثانی کی جانی ضروری ہے۔

۳۔ چونکہ اب عشر کے نظام کا آغاز ہو چکا ہے۔ اور اس سلسلہ میں بہت سارے مسائل ابتدائی مراحل میں پیدا ہوں گے لہٰذا مرکزی زکوٰۃ کونسل و صوبائی کونسلوں اور ڈسٹرکٹ کمیٹیوں میں کاشتکاروں کو زیادہ نمائندگی دی جاوے تاکہ وہ کاشت کاروں کا نقطہ نظر پیش کر سکیں۔ اور مسائل کے احسن طریق پر حل کرنے کی تجاویز پیش کر سکیں۔

۴۔ ان چھوٹے کاشتکاروں کے لیے عشر رضاکارانہ ہو۔ جو آج کل زرعی ٹیکسوں سے بوجہ کمزور مالی حالات مستثنیٰ ہیں۔ جیساکہ مزارعین کے لیے اجازت دی گئی ہے۔

۵۔ اب چونکہ زرعی پیداوار پر شرعی عشر لگ گیا ہے۔ لہٰذا اب حکومت زرعی پیداوار کے قرضوں پر سود کی غیر شرعی رقم وصول نہ کرے۔ سابقہ قرضوں میں بھی اب یہ رعایت دیجاوے۔

۶۔ عشر گذار سے لوکل ریٹ۔ دولت ٹیکس۔ محصول چونگی۔ مارکیٹ فیس وغیرہ وصول نہ کئے جاویں۔

۷۔ عشر کی رقومات کے اخراجات کے لیے "فی سبیل اللہ" کا وسیع مفہوم منظور کیا جاوے۔ جیساکہ امام رازیؒ۔ سید سلیمان ندوی۔ مولانا مودودی کا ارشاد ہے۔ تاکہ دیہی معاشرہ کے لیے سہولتیں اور دیہی معیشت کے لیے توانائی میسر ہو سکے۔

۸۔ قانون عشر و زکوٰۃ اور قواعد کو کاشتکاروں کی آگاہی کے لیے مسلسل مشتہر کیا جائے۔ تاکہ ہر قسم کے خدشات و شبہات کا ازالہ ہوتا ہے۔

۹۔ شرح پیداوار اور شرح قیمت فصلات نہ صرف حقیقت پسندانہ ہوں بلکہ ان میں ممکنہ یکسانیت بھی ہو، تاکہ کسی قسم کی بدگمانی پیدا نہ ہو سکے حکومت نے پہلے ہی بذریعہ قواعد اس امر کا اہتمام کیا ہے کہ شرح پیداوار اور شرح قیمت دونوں کم ہو اس کام کو سرانجام دینے کے لیے حکومت رہنما اصول متعین کرے تاکہ کسی کو اس سلسلہ میں نقصان نہ ہو۔

۱۰۔ گو حکومت نے پہلے ہی اس امر کی قابل قدر کوشش کی ہے۔ کہ نظام عشر قابل فہم اور قابل عمل ہو۔ تاہم اس کے متعلق۔ کاشتکاروں کی پیش کردہ تجاویز پر ہمدردانہ غور کیا جاوے تاکہ اس نظام کو کاشتکاروں کا تعاون [illegible]

۱۱- اختتامی کلمات: حکومت اور بالخصوص وزارت مذہبی امور نے قانون قواعد نظام۔ اور انتظامی ڈھانچہ برائے عائدگی و وصولی عشر قابل تعریف اور قابل قدر کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ پاکستان اس پر بجا طور فخر کر سکتا ہے۔ کہ اس شرعی حکم کی تعمیل کے لیے اس نے منفرد کام کیا ہے۔ جو دوسرے مسلم ممالک کے لیے مشعل راہ ثابت ہو سکتا ہے میں نے تجزیہ کرتے وقت کچھ تجاویز پیش کی ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ ان پر پہلے سے ہی غور کیا جا رہا ہوگا۔ اور ان پر مجددانہ غور سے نظام عشر کو زیادہ قابل قبول بنانے میں بڑی مدد ملے گی۔

مولانا ریاض الحسن نوری

تاریخِ عُشر

نحمدہ و نستغفرہ و نصلّی علیٰ خاتم النبین و علیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔

اما بعد!

لا الٰہ الا اللہ قدیم ہے

اسلام کے پانچ ارکان ہیں۔ حج جو استطاعت پر منحصر ہے الگ کر لیا جائے تو باقی چار اس وقت سے چلے آرہے ہیں جب سے انسان پیدا ہوا ہے۔ زمانہ قبل تاریخ میں بھی انسان خدا کی وحدانیت پر ایمان رکھتا تھا۔ شرک بعد کی پیداوار ہے جس کی اصلاح کے لیے قدیم زمانے سے وقتاً فوقتاً پیغمبر آتے رہے اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ توحید ارتقائی عمل کی پیداوار ہے۔ جہاں تک نماز کا تعلق ہے، شبلی نعمانی نے سیرۃ النبی میں بائیبل کے حوالوں سے ثابت کیا ہے کہ پانچ نمازیں شروع سے چلی آرہی ہیں۔ پارسیوں کے دینی پیشوا زرتشت نے بھی دن میں پانچ مرتبہ عبادت کا حکم دیا۔ تیسرے رکن زکوٰۃ کے ایک حصہ یعنی عشر کی تاریخ ہمارے اس مضمون کا عنوان ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب صدقات پر زور دیتے رہے ہیں۔ اسی پر چوتھے رکن یعنی روزہ کو بھی قیاس کر لیا جائے۔ پس اسلام اور اُس کے ارکان بنیادی طور پر قدیم ہیں۔

حمورابی اور عشر

علامہ سید سلیمان ندویؒ نے ارض القرآن میں حمورابی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق لکھا ہے کہ ان کا زمانہ ایک ہی تھا۔ گو جدید مؤرخین کے نزدیک اس کا زمانہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد کا ہے۔ مارشل ڈنن (Marcel Dunan) کے ایڈٹ کردہ قدیم اور زمانہ وسطیٰ کے انسائیکلوپیڈیا کے مطابق حمورابی نے ۱۶۷۹ ق م میں ماری (MARI) کو فتح کیا ہے [1]؟

ماقبل تاریخ کے اس مشہور بادشاہ کے متعلق ہاکز (Hawkes.) اور سر وولی Sir Woolley. کھدائیوں میں برآمد شدہ تختیوں کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

1. All agricultural taxes were paid in kind. Since they were not fixed, but rechoned on percentage basis they could only be assessed when th year's produce was ready to hand..........Theoretically the annual tax was ten percent of the produce, but the grower would seldom escaped sc easily..........The actual payments might amount to a fifth or even to . half of the yield of the land. [2]

مذکورہ بالا حوالے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذریعے تو عشر ہی مقرر کیا تھا لیکن بعد میں آنے والے آمروں اور فرعونوں نے عشر سے زیادہ وصول کرنا شروع کر دیا۔

---

[1] 1. ff 81, *Larousse Encyclopedia of Ancient and Medivial History*, printed in Singapore, 1968.

[2] 1. ff 628, *History of Mankind, Cultural and Scientific Development*, vo published by George Allen and Unwin Ltd., London 1967

عشر ہمیشہ سے جاری ہے

جہاں تک حمورابی کا تعلق ہے تو وہ ایک انصاف پسند بادشاہ تھا اس نے اپنے قوانین ابراہیم علیہ السلام کی شریعت سے ہی اخذ کیے جن میں عشر سرفہرست تھا اور وہ پیداوار کا دسواں حصّہ ہی تھا گو بعد کے بادشاہوں نے زیادہ وصول کرنا شروع کر دیا۔

حضرت موسیٰؑ اور عشر

کوہِ سینا پر جو احکام عشرہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ملے ان میں عشر کا حکم بھی تھا:

"اور زمین کی پیداوار کی ساری دہ یکی (۱/۱۰ یعنی عشر) خواہ وہ زمین کے بیج یا درخت کے پھل کی ہو وہ خداوند کی ہے اور خداوند کے لئے پاک ہے۔" ؎۱

مصر سے ہجرت کے بعد بنی اسرائیل کو سال بہ سال کھیتوں کی پیداوار میں سے عشر ادا کرنے کا حکم ملتا ہے۔

"تو اپنے غلہ میں سے جو سال بہ سال تیرے کھیتوں میں پیدا ہو دہ یکی (عشر) دینا اور تو خداوند اپنے خدا کے حضور اسی مقام میں جسے وہ اپنے نام کے مسکن کے لئے چنے اپنے غلہ اور مے اور تیل کی دہ یکی کو اور اپنے گائے بیل اور بھیڑ بکریوں کے پہلوٹھوں کو کھانا کہ تو ہمیشہ خداوند اپنے خداوند کا خوف ماننا سیکھے۔" ؎۲

سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ: زکوٰۃ ان عبادات میں سے ہے جو تمام

؎۱ احبار: ۲۷ : ۳

؎۲ استثنا: ۱۴ : ۲۲ تا ۲۷

آسمانی صحیفوں میں فرض بتائی گئی ہے لیکن ان کے پیرؤوں نے اس فرض کو اس حد تک بھلا دیا تھا کہ بظاہر ان کے مذہبی احکام کی فہرست میں اس کا نام تک نظر نہیں آتا حالانکہ قرآن پاک کا دعویٰ ہے جس کی تائید سارے آسمانی صحیفوں نے کی ہے کہ جس طرح نماز مذہب کا جزو لاینفک تھی اسی طرح زکوٰۃ بھی ان سب کا لازمی جزو رہی۔ بنی اسرائیل سے خدا کا جو عہد تھا اس میں نماز اور زکوٰۃ دونوں تھیں۔ اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ (سورۃ بقرہ : ۱۰) اور لئن اقمتم الصلوٰۃ واتیتم الزکوٰۃ (المائدہ : ۳) حضرت اسماعیل کے ذکر میں ہے واذکر فی الکتاب اسماعیل انہ کان صادق الوعد وکان رسولا نبیا وکان یأمر اھلہ بالصلوٰۃ والزکوٰۃ وکان عند ربہ مرضیا (مریم : ۵۵)

واضح رہے کہ زکوٰۃ میں زکوٰۃ الزرع بھی شامل ہے جسے عشر کہتے ہیں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے اور بعد کے دور میں یہودی مذہبی رہنما عشر پر قبضہ کر لیتے اور غریب مذہبی عالموں کو کچھ نہ دیتے ہسٹورینز ہسٹری آف دی ورلڈ میں اس کا ذکر تفصیل سے موجود ہے [1] انجیل میں بھی ہمیں عشر کا ذکر ملتا ہے جسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام تمثیلی انداز میں یوں بیان فرماتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کے زمانے میں فریسی عشر دیتے تھے:

"ایک فریسی ... یوں دعا کرنے لگا کہ اے خدا میں تیرا شکر ادا کرتا ہوں ...... میں ہفتہ میں دو بار روزہ رکھتا اور اپنی ساری آمدنی پر

---

[1] ‏?/ 175, *Historian's History of the World*, London, 1908

وہ بھی (عشر) دیتا ہوں" [1]

حضرت عیسٰی علیہ السلام اور اُن کے دور میں فرضیت عشر و زکوٰۃ کا ثبوت قرآن میں بھی موجود ہے: واوصانی بالصلوٰۃ والزکوٰۃ مادمت حیا (مریم: ۳۱)

ہندوؤں میں عشر

سندھ کی تاریخوں میں بلحاظ قدامت فتح نامہ عرف چچنامہ کے بعد تاریخ معصومی پہلی تاریخ ہے۔ اس میں عشر کے بارے میں یہ لکھا ہے:

"اِن اطراف کے ملکوں اور شہروں کا مالک و مختار اور صاحب اقتدار سیہرس رائے بن ساہسی ایک نیک نہاد اور انصاف پسند بادشاہ تھا........ ملکی معاملات کے لئے اس نے چار ضابطے مقرر کیے ضابطہ دوم کے تحت رعایا کو یہ ہدایت تھی کہ محصول یا عشر [2] میں سے جو واجب ہو طلب کیے بغیر تین قسطوں میں ادا کرتے رہیں گے۔" [3]

---

[1] لوقا ۱۸: ۱۱ تا ۱۳

[2] حاشیہ میں عشر کے متعلق مترجم تاریخ ہذا اختر رضوی فرماتے ہیں "یعنی زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ جو بطور مالگزاری حکومت وصول کرتی تھی لیکن چونکہ مالگزاری کی یہ شرح (عشر، یعنی $\frac{1}{10}$) اسلام کی ایجاد کردہ ہے اس لیے سمجھ میں نہیں آتا کہ رائے ساہسی کے زمانے میں یہ اصطلاح کیوں کر رائج ہوگئی" ہم کہتے ہیں کہ ہمارے مذکورہ بالا بیانات سے ثابت ہو چکا ہے کہ عشر آج سے چار ہزار سال قبل زمانہ قبل از تاریخ میں بھی لیا جاتا تھا۔ اس لیے سندھ و ہند میں اس اصطلاح کے رواج کو سمجھنا چنداں مشکل نہیں۔

[3] معصومی: تاریخ معصومی مترجمہ اختر رضوی: ۱۲، ۱۴: مطبوعہ سندھی ادبی بورڈ کراچی ۱۹۵۹ء

زکوٰۃ و عشر کی تدریجی تکمیل

سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں: جس طرح عام نماز کا آغاز اسلام کے ساتھ ساتھ ہوا اور مدینہ میں آکر وہ رفتہ رفتہ تکمیل کو پہنچی اسی طرح زکوٰۃ یعنی مطلق مالی خیرات کی ترغیب تو ابتدائے اسلام سے ہی شروع ہوئی لیکن اس کا پورا نظام آہستہ آہستہ فتح مکہ کے بعد قائم ہوا........ اس کی مقدار نصاب سال اور دوسری خصوصیتیں جو زکوٰۃ کی حقیقت میں داخل ہیں وہ بعد کو رفتہ رفتہ مناسب حالات کے پیدا ہونے کے ساتھ تکمیل کو پہنچیں۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام صرف دو لفظوں سے مرکب ہے۔ خدا کا حق اور بھائیوں کا حق۔ پہلے لفظ کا مظہر اعظم نماز ہے اور دوسرے کا زکوٰۃ[1]"

ہم اس پر یہ اضافہ کریں گے کہ زکوٰۃ میں عشر بھی شامل ہے جسے زکوٰۃ الزرع کہتے ہیں۔

واقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ واقرضوا اللہ قرضاً حسناً۔

مزمل: ۲۰)

پس اگر عشر والی آیت یعنی اتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام: ۱۴۱) مکہ میں نازل ہوئی تو تدریجی حکمت کی بنا پر اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں علامہ محمود آلوسی حنفی لکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے قول کے مطابق اللہ تعالیٰ کے فرمان:۔

یا ایھا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم سے مراد سونا چاندی ہے اور ومما اخرجنا لکم من الارض سے مراد دانے چھوارے اور وہ تمام زرعی پیداوار ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یعنی من الحب والتمر و کل شئی علیہ الزکوٰۃ[2]

---

[1] سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی: مطبوعہ اعظم گڑھ ۱۹۶۲ء

[2] روح المعانی: ۳: ۳۹ طبع لاہور

بات اصل میں یہ ہے کہ قرآن میں بعض چیزوں کا اجمالی ذکر ہے اور بعض کا تفصیلی
چونکہ لوگ وضو گھر سے کر کے آتے تھے اس لیے وضو کا تفصیلی ذکر ہے لیکن نماز لوگ
باجماعت مسجد میں پڑھتے تھے اس لیے اس کا ذکر اجمالی ہے کہ "لوگوں کے ساتھ مل کر
رکوع کرو" اسی طرح عشر کا حکم قرآن میں اجمالی طور سے ہے۔ عملی طور پر حکومت وصول
کرتی تھی اس لیے تفصیل قولاً وعملاً سنّتِ نبوی سے واضح ہوئی۔ چونکہ مکّہ کی زمین زراعت
کی زمین نہ تھی یہ حکم مجمل نازل ہوا کہ پیداوار کے وقت اس کا حق ادا کرو۔ جب باقاعدہ
حکومت مدینہ میں قائم ہوئی اور زکوٰۃ کا حکم اترا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیات زکوٰۃ
وعشر کی تفسیر فرمادی۔ آج تک کوئی مفسر ان میں سے کسی آیت کو منسوخ نہیں مانتا۔
لیکن چند اصحاب نے، جو نسخ کے لفظ کو بہت وسیع اصطلاحی معنوں میں استعمال کرتے ہیں
یہ کہا کہ اجمالی حکم کی جگہ چونکہ معین حکم آچکا ہے اس لیے اجمالی حکم منسوخ سمجھا جائے گا کوئی
اپنی مرضی سے کھیتی کا حق معین نہیں کر سکتا بلکہ سنت کی متعین کردہ تفصیلات کے مطابق
ہی یہ حق حکومت کو ادا کیا جائے گا۔ انفرادی ادائیگی مشروط ہے جیسا کہ مدینہ منورہ میں
باقاعدہ حکومت کے قیام سے پہلے ہو سکتا تھا۔ نقدی کی زکوٰۃ تو شاید انفرادی طور
پر نکالنے سے ادا ہو جاتے لیکن مویشیوں اور کھیتیوں کی زکوٰۃ کا فرض حکومت کو
دینے ہی سے ادا ہو گا اِلّا یہ کہ کوئی اسلامی حکومت موجود نہ ہو۔ اس دور میں مدینہ
منورہ میں نقدی یعنی سونا چاندی کا رواج برائے نام تھا زیادہ تر بارٹر (مال کے بدلے
مال) کا نظام چلتا تھا۔ پس جب زکوٰۃ کی آیات نازل ہوئیں تو ان کا زیادہ تر ہدف کھیتی
اور مویشی تھے۔ کیونکہ انہی دو پر عربوں کے اموال مشتمل تھے یہی وجہ ہے کہ مشہور مرفوع احادیث
میں خون بہا کی مقدار نقدی میں بیان نہیں کی گئی جیسے کہا گیا کہ دیت سو اونٹ ہے۔
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد میں جب رومی سکوں کا رواج مدینہ میں بھی ہو گیا تب بھی

دیت کی بنیاد و ہی سواونٹ رہی الغرض قرآن میں جہاں بھی فرض زکوٰۃ یا صدقہ خیرات کا ذکر ہے تو اس سے مراد زیادہ تر زرعی پیداوار اور مویشی ہی ہیں[1]۔ یہ غالباً اسی وجہ سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سرکاری طور پر زیورات کی زکوٰۃ کم ہی وصول کی تھی اس سے شوافع کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ زیورات پر زکوٰۃ ہی نہیں۔

سیم وزر اور عشر و مویشیوں کی زکاۃ کا فرق

یہ اصول کہ عشر ہی زکوٰۃ الزرع کا دوسرا نام ہے قرآن پاک سے ثابت ہے۔ اب ہم بعض ایسی دلیلوں کا ذکر کریں گے جن سے ثابت ہوگا عشر و مویشیوں کی زکوٰۃ سیم وزر کی زکوٰۃ سے اہم ہے۔ دونوں میں یہ فرقِ مراتب مختلف روایات سے عیاں ہے۔ کتاب الاموال میں ابو عبید بہت سارے آثار اس سلسلہ میں بیان کرتے ہیں کہ سیم وزر اور مالِ تجارت کی زکوٰۃ لوگ خود بھی نکالتے رہے اور خلفاء کو بھی دیتے رہے لیکن ان کے نزدیک زرعی پیداوار اور مویشیوں کی زکوٰۃ کی ادائیگی صرف حکومت کو ہی ادا کرنے کی صورت میں ہو سکتی ہے۔ اپنے طور پر دینے سے فرض پورا نہ ہوگا بلکہ دوبارہ حکومت کو ادا کرنا پڑے گی ورنہ فرض سر پہ باقی رہے گا[2]۔

نبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ کے زمانے میں عشر

مشہور تاریخ طبری میں ۹ھ کے

---

[1] سیر الانصار ؛ ج ۱ : ص ۷۳ : مؤلفہ سعید صاحب مطبوعہ اعظم گڑھ میں لکھا ہے کہ مدینہ میں سکہ رائج الوقت کوئی نہ تھا۔ بارٹر سسٹم ہی ذریعہ تجارت تھا۔

[2] ابو عبید : کتاب الاموال : ۶۸۵ : مطبوعہ قاہرہ مع تعلیق محمد خلیل ہراس ۱۹۷۹ء۔

حالات کے بارے میں لکھا ہے کہ آپؐ نے باقاعدہ محصلین زکوٰۃ تمام علاقوں میں بھیجے جنہوں نے عشر اور مویشیوں کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی۔

ابن اثیر نے اپنی تاریخ میں عشر و صدقات کے لئے عمال بھیجنے کا ذکر سنہ ۱۰ھ کے تحت کیا ہے۔ اسی ضمن میں سُہیلی اس طرح رقمطراز ہیں۔

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ہر گاؤں اور ہر ہر قریہ کی طرف اپنے عمال عُشر اور مویشیوں کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے بھیجے" [1]

ابن قیمؒ نے عمال عشر کی روانگی کے مہینہ تک کا ذکر کیا ہے وہ لکھتے ہیں جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم طائف وغیرہ سے مدینہ واپس لوٹے تو لوگوں سے صدقات (عشر و مویشی کی زکوٰۃ) وصول کرنے کے لیے محرم سنہ ۹ھ میں مختلف مُصدِّقین روانہ کیے۔ پس آپؐ نے عیینہ بن حسن کو بنی تمیم، یزید بن الحسین کو اسلم اور غفار، عباد بن بشیر الاشھلی کو سلیم اور مزینہ، رافع بن کیث کو قبیلہ جہینہ، عمرو بن العاص کو بنی خزارہ، ضحاک بن سفیان کو بنی کلاب، بشیر بن سفیان کو بنی کعب، اور ابن اللتبیہ الازدی کو بنی ذبیان کی طرف روانہ فرمایا اور انہیں تاکید کی کہ لوگوں کے اعلیٰ اموال لینے سے پرہیز کریں یعنی اچھا مال چھانٹنے نہ بیٹھ جائیں۔ جب ابن اللتبیہ واپس آئے تو آپؐ نے اسی طرح کے طرز عمل پر اس کا محاسبہ بھی فرمایا [2]

ابن اسحاق کہتے ہیں کہ مہاجر بن ابی امیہ کو صنعاء کی طرف بھیجا گیا تھا یہ ابھی وہیں تھے کہ عنسی نے خروج کر دیا۔ مالک بن نمیرہ کو بنی حنظلہ اور حضرت علی نجران سے

---

[1] سہیلی: الروض الانف ۷۸:۴۲۶۔ مطبوعہ مصر۔
[2] ابن قیمؒ: زاد المعاد: ۲: ۲۰۵: مطبوعہ مصر ۱۹۵۰ء۔

صدقات اور جزیہ وصول کرنے پر مامور کیے گئے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زکوٰۃ وصول کرنے کا طریقہ نہایت عمدہ اور حسب حالات تھا۔ آپ نے اس کی کمیت اور نصاب خود مقرر فرمایا اور وجوب و قیود کی تفصیلات بیان فرمائیں۔ مصارف بھی خود طے کیے۔ حدیہ کہ عشر وزکوٰۃ کی مصلحتیں بھی کھول کھول کر بیان فرمائیں یعنی اس میں مالداروں اور غریبوں کے لیے کیا کیا فوائد مضمر ہیں۔

ابن قیم لکھتے ہیں کہ آپ کی سُنت یہ تھی کہ زکوٰۃ لینے کے مستحق کو تو فوراً دلوا دیا کرتے لیکن اگر آپ کو اس کا حال معلوم نہ ہوتا تو وضاحت کر دیتے کہ زکوٰۃ میں غنی یا ایسے صحت مند کا کوئی حصہ نہیں جو کسب پر قادر ہو۔ دوسرے آپؐ اس اصول کو پیش نظر رکھتے کہ جہاں سے عشر و زکوٰۃ وصول ہوئی ہو وہیں کے مستحقین میں تقسیم کر دی جائے۔

توخذ من اغنیاءھم وترد علی فقرائھم۔

اگر اس کے بعد کچھ بچ رہتا تو اسے مدینہ منورہ کے بیت المال میں بھجوانے کا بندوبست کیا جاتا۔ پھر آپؐ اسے بدستِ خود تقسیم فرماتے۔ یہی وجہ ہے کہ آپؐ اپنے عاملین زیادہ تر دیہاتوں ہی کی طرف بھیجا کرتے تھے۔ پس آپؐ نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا کہ وہاں کے لوگوں سے عشر و صدقات وغیرہ وصول کر کے انہیں کے فقیروں میں تقسیم کر دیں .... جناب اقدس صلے اللہ علیہ وسلم خارص (اندازہ لگانے والے) بھی بھیجا کرتے تاکہ وہ یہ اندازہ لگائیں کہ کھجوروں کے مالکان کی پیداوار وسق کے حساب سے کتنی ہوگی۔ اور اس پر زکوٰۃ (عشر) کتنی بنے گی۔ آپؐ خارص کو یہ بھی فرماتے کہ حساب لگاتے وقت آسانی

کے لیے پیداوار میں سے ربع یا ثلث منہا کر لیا کریں یعنی عشر کا پھلوں (ثمار) کے کاٹنے یا اتارے جانے سے پہلے حساب کر لیا جاتا تاکہ لوگ اس میں سے کھا پی سکیں۔ .... آپؐ کا طریقہ گھوڑوں، خچروں، گدھوں، غلاموں یا سبزیوں، تربوزوں اور تازہ پھلوں سے عشر و زکوٰۃ وصول کرنے کا نہ تھا۔ یعنی ایسی اشیاء جو ناپی نہ جا سکتی ہوں اور قابل ذخیرہ اندوزی نہ ہوں انہیں بطور عشر و زکوٰۃ وصول نہ کیا جاتا تھا سوائے انگوروں اور پکی کھجوروں کے کہ آپؐ ان دونوں اشیاء کو بطور زکوٰۃ وصول کر لیتے اور ان میں جو خشک کر لی جاتی تھیں (چھوارے، کشمکس منقہ) اور انہیں جو خشک نہیں کی جا سکتی تھیں کوئی فرق روا نہ رکھتے چاہے کوئی انہیں خشک کر کے کشمش یا چھوہارے بنالے یا تازہ ہی بیچ دے[1]

پس قیاس کہتا ہے کہ باقی اثمار کو بھی جو ان کے مشابہ ہیں ان کے مثل قرار دے کر عشر وصول کیا جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ ابن قیمؒ نے کھجوروں اور تازہ انگوروں پر لیے جانے والے جس عشر کا ذکر کیا ہے اس پر اجماع عام ہے۔ ان دونوں پھلوں پر قیاس کرتے ہوئے وہ تمام میوے جن کو خشک کر کے ذخیرہ کیا جا سکتا ہے مستثنیٰ نہ ہوں گے مثلاً خوبانی، انجیر، ناریل، پستہ بادام، آلو بخارے شہتوت وغیرہ۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ وغیرہم کے اس مسلک کو کہ خضروات یعنی تازہ سبزیوں وغیرہ پر عشر نہیں امام بخاری نے .... ناقابل اعتبار اور امام ترمذی نے ضعیف کہا ہے۔

فقہ جعفریہ میں عشر فقہ جعفریہ کی جس روایت میں "فوقع" کا لفظ استعمال کیا گیا ہو اس سے مراد فرمان جاری کرنے کے

---

[1] ابن قیمؒ: زاد المعاد: ۱: ۱۴۹: ۱۹۵۰ء مصطفٰی البابی مصر

ہیں امام ابو عبداللہ علیہ السلام جعفر صادق نے عشر کے سلسلے میں جو فرمان جاری کیا اسے امامیہ زیدیہ اور حنفیہ سب اہم تسلیم کرتے ہیں ویسے بھی جس فرمان کو امام جعفر صادق علیہ السلام جاری کریں اس سے کسی مسلمان کو مفر نہیں چاہے وہ سنی ہو یا شیعہ۔ فرمان کے الفاظ اس طرح ہیں۔

" وساوی ایضاً عن ابی عبد اللہ (امام جعفر صادق) علیہ السلام انہ قال: کل ما دخل القفیز ھو یجری مجری الحنطۃ و الشعیر و التمر و الزبیب قال فاخبرنی جعلت فداک ھل علی ھذا الارز وما اشبہ من الحبوب من الحمص والعدس الزکوٰۃ؟ فوقع علیہ السلام: صدقوا الزکوٰۃ فی کل شئ کیل "

یعنی امام جعفر صادق علیہ السلام سے یہ بھی مروی ہے کہ جو شئے بھی کسی پیمانے میں ڈالی جا سکے جیسے گندم، جو، چھوہارے، منقہ (اُس پر عشر ہے) سائل نے پوچھا کیا چاولوں جیسی اشیاء پر بھی جو دانوں کے شکل ہوتی ہیں جیسے چنے ماش وغیرہ؟ امام نے جواب میں فرمان سنا دیا کہ ہر اُس شئے پر زکوٰۃ (عشر) ادا کرو جو ناپی یا تولی جا سکتی ہے۔

اسی باب کی ایک روایت ملاحظہ ہو!

" حریض عن زرارۃ عن ابی عبد اللہ علیہ السلام مثلہ وقال: کل ما کیل بالصاع و بلغ خمسۃ الاوساق فعلیہ الزکوٰۃ وقال جعل رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم الصدقۃ فی کل شئ
انبت الارض الا ما کان فی الخضر والبقولِ
و کل شئ یفسد من یومہ"

(یاد رہے زرارہ، امامیہ کے ان چھ فقہاء میں اوّلین مقام رکھتے ہیں۔ جو اصحاب امام باقر و اصحاب امام جعفر صادق علیہ السلام کے خاص شاگردوں میں ہے۔)

یعنی ارشاد فرمایا کہ جو چیز بھی صاع سے ناپی جا سکتی ہو اور اس کی مقدار ۵ اوساق تو پہنچ جائے تو اس پر زکوٰۃ (عشر) ہے نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق ہر وہ چیز جو زمین سے پیدا ہوتی ہو سوائے ایسی سبزیوں اور ترکاریوں کے جو فوراً ہی باسی اور خراب ہونا شروع ہو جاتی ہیں سب پر عشر ہے [۱]

بحر الذخار کے مصنّف مشہور زیدی شیعہ عالم کے فرمان کے مطابق عموم آیات قرآنی اور احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ زمین سے جو چیز نکلتی ہے سوائے گھاس پھوس کے سب پر عشر ہے [۲]

اس ضمن میں شیخ الطائفہ ابو جعفر الطوسی کی روایت بھی دیکھ لی جائے:

"فاما ما رواہ محمد بن یعقوب عن علی بن ابراھیم
عن ابیہ عن حماد بن عیسٰی عن حریض عن محمد
بن مسلم، قال: سألت علیہ السلام عن الحرث

---

[۱] الزرکشی: رجال الکشی: ۲۰۶ مطبوعہ کربلا۔

[۲] احمد بن یحیٰ بن المرتضیٰ: کتاب الذخار: ۳: ۱۶۹ طبع بیروت ۱۹۷۵ء

مایزکی منه واشباھہٗ ؟ فقال : البر والشعیر والارز، والدخن والذرۃ والسلت والعدس والسمسم کل ھذا یزکی واشباھہ۔

مذکورہ بالا روایت میں صاف صاف بیان ہوا ہے کہ ان آٹھ اشیاء یعنی گندم، جو، مکئی، باجرہ، چاول، وغیرہ اور ان کی مثل جو بھی ہوں ان سے زکوٰۃ لی جائیگی۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عاملین کو ہدایت

حاکم اپنی سند سے مستدرک میں روایت کرتے ہیں :۔

"عن معاذ بن جبل ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والبعل والسیل العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر وانما یکون ذالك فی التمر والحنطۃ والحبوب واما القثاء والبطیخ والرمان والقصب فقد عفا عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"[1]

یعنی معاذ بن جبل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جو پیداوار بارش، نہر وغیرہ سے سیراب ہو یا وہ درخت جو زمین سے اپنے لیے پانی خود کھینچ لیتے ہیں یعنی آب پاشی سے بے نیاز ہیں تو ان کی پیداوار کا تو عشر یعنی $\frac{1}{10}$ لیا جائیگا۔ اور جو کنوئیں رہٹ وغیرہ سے سیراب ہوں اس کا نصف عشر ($\frac{1}{20}$) وصول کیا

---

[1] حاکم المستدرک ۱ : ۴۰۱ : مطبوعہ ریاض ص ب ۲۶ ۵ اس حدیث کو ذہبی نے بھی تلخیص المستدرک میں حاکم کی تائید کرتے ہوئے صحیح کہا ہے۔

جائے گا یہ حکم کھجور، گندم اور دانوں کا ہے جہاں تک ککڑی، انار اور سرکنڈوں کا تعلق ہے تو ان کا عشر آپؐ نے معاف فرما دیا۔

مطلب یہ ہے کہ احادیث میں تو مثال کے لیے گنتی کی چند نمائندہ چیزوں کا ذکر ہے اب باقی سب کچھ کو انہی پر قیاس کر لیا جائے۔

مکتوباتِ رسولؐ جن میں عُشر کا ذکر ہے

۱۔ اہل یمن کی جانب

ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس خط کو مفصلاً نقل کیا ہے:۔

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب الی اھل الیمن وھذہ نسختھا: بسم اللہ الرحمن الرحیم من محمد نبی صلی اللہ علیہ وسلم الی شرحبیل بن عبد کلال والحارث بن عبد کلال ونعیم بن عبد کلال قبل ذی رعین ومعافر وھمدان اما بعد قد رجع رسولکم واعطیتم من الغنائم خمس اللہ وما کتب علی المؤمنین من العشر فی العقار ما سقت السماء او سیحا او بعلا ففیہ العشر اذا بلغ خمسۃ اوسق وما سقی بالرشاد والدلو ففیہ نصف العشر اذا بلغ خمسۃ اوسق[1]

مذکورہ بالا خط میں صاف لکھا ہے کہ آسمانی پانی سے سیراب ہونے والی زرعی پیداوار کا عشر لیا جائے گا اور کنوئیں کے پانی سے نصف عشر۔ اس میں سبزی ترکاری پر عشر کی معافی کا کوئی ذکر نہیں۔ الاموال لابن زنجویہ میں الفاظ یوں ہیں:

[1] ابن حبان، موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان: ۲۰۲ مطبعۃ سلفیۃ۔

کتب رسول اللہ .... ان فیما سقت السماء او سقی غیلا العشر و فیما سقی بالغرب نصف العشر[1]

۲۔ اہل عمان و بحران کی طرف

من محمد النبی رسول اللہ لعباد اللہ الاسبذین ملوک عمان و اسبذ عمان من کان منہم بالبحرین انہم ان امنوا، و اقاموا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ و اطاعوا اللہ و رسولہ و اتوا حق النبی و لنسکوا نسک المسلمین فانہم امنون ان لہم ما اسلموا علیہ غیر ان مال بیت المال شیئا للہ و ان عشور التمر صدقۃ و نصف عشور للحب و ان للمسلمین نصرہم و نصحہم ....[2]

علیٰ ہٰذا القیاس عشر کے بارے میں اسی سے ملتی جلتی باتیں آپ کے دوسرے خطوط میں بھی موجود ہیں۔ تفصیلات کے لئے ڈاکٹر حمید اللہ کی کتاب "مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ" کے مندرجہ ذیل صفحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

صفحہ ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۸۱ وروی نحوہ عبد الرزاق، المصنف ۴ ۱۳۶ والدارقطنی وغیرہم۔

اور بھی کچھ خطوط ڈاکٹر موصوف کی مذکورہ کتاب کے صفحہ ۱۸۵، ۲۱۷ پر بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔

ڈاکٹر حمید اللہ نے جتنے بھی خطوط نقل کیے ہیں کسی ایک میں بھی سبزیوں پر سے عشر کی معافی کا کوئی ذکر موجود نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے دور میں عشر

جناب خورشید احمد فارق نے حضرت ابو بکر صدیق کے شروع

---

[1] ڈاکٹر حمید اللہ: مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ، ۵۰، ۹۱، ۱۷۹ مطبوعہ بیروت ۱۹۶۹ء یہ خط کثیر طرق سے مروی ہے

[2] الدکتور محمد حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ: ۶۶ طبع بیروت

ے دور کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے۔

"ہجرت کے چند سال کے اندر اندر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کے لمبے
ڑے ملک میں اسلام کی دعوت پہنچا دی اور تعلیم قرآن کی بنیاد رکھی۔ ذہنی انقلاب کا کام
می ابتدائی منزلوں میں تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوگیا...... آپ کے
تقال سے جیسے آتش فشاں پھٹ نکلا قریش، ثقیف اور چند دوسرے چھوٹے قبیلوں
و چھوڑ کر جزیرہ نما کے بیشتر عربوں نے یا تو زکوٰۃ روک لی یا مرتد ہوگئے۔ رسول اللہ صلی اللہ
لیہ وسلم کے محصل زکوٰۃ اور معلم قرآن اپنے اپنے صدر مقاموں سے واپس چلے آئے۔
سلام سے بغاوت کے کئی اسباب تھے:

۱۔ نئے مذہب کی اخلاقی اور اجتماعی پابندیوں سے انحراف۔

۲۔ زکوٰۃ سے بددلی۔

۳۔ قبائلی اکابر کی اپنے اقتدار میں کمی اور مدینہ منورہ کی ماتحتی سے ناگواری.........

سرکاری آمدنی جو زکوٰۃ کی شکل میں آتی تھی بہت کم ہوگئی......... ان مخالف
قبیلوں کا ایک وفد مدینہ آیا اور شہر کے ممتاز صحابہ سے کہا کہ ہم زکوٰۃ[1] نہیں دے
سکتے۔ نماز ادا کر سکتے ہیں...... اگر زکوٰۃ معاف نہیں کی گئی تو ہم لڑینگے......
مگر ابوبکر صدیقؓ اس معاملہ میں کسی کی بات سُننے کو تیار نہ ہوئے اور کہا کہ جب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ معاف نہیں کی تو میں بھی نہیں کروں گا۔ ان لوگوں
نے اگر زکوٰۃ کے اونٹ کی رسّی تک بھی روکی تب بھی میں ان سے لڑوں گا...

---

[1] اسلاف کی کتابوں میں جہاں بھی زکوٰۃ کا لفظ استعمال ہوا ہے اس میں زکوٰۃ الزرع (عشر) بھی شامل ہوتا ہے۔

اور انہوں نے خالد بن ولید اور دوسرے سالاروں کو باغیوں کی سرکوبی کیلئے بھیجا۔[1]

مذکورہ بالا اقتباس سے ہمارا مقصد یہ ظاہر کرنا تھا کہ خلیفہ اوّل کے زمانے میں بھی ملک کی ایک اکثریت نے عشر اور زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ لیکن حضرت ابو بکر صدیقؓ نے حضرت عمرؓ اور دوسرے اکابر صحابہ کی اِس رائے کو مسترد کر دیا کہ نماز پڑھنے والے اور عشر و زکوٰۃ نہ دینے والے مسلمانوں سے نرمی روا رکھیں۔ ان کی اسی ثابت قدمی اور اولوالعزمی نے اسلام کی ڈگمگاتی ہوئی کشتی کو ڈوبنے سے بچا لیا۔ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کو بھی ان سے سخت سُست سُننا پڑا۔ ایک طرف اکیلے حضرت ابو بکرؓ تھے اور دوسری طرف اکابر صحابہ کی کثیر جماعت اور مدینہ کے عوام لیکن خلیفہ اوّل نے عشر و زکوٰۃ کے قرآنی احکام پر بلا خوف و جھجک عمل کیا اور ہمیشہ کے لیے رائے عامہ و کثرت رائے پر قرآن و سنّت کی اٹل برتری کے وجوب کی بنیاد رکھ دی۔

مانعین زکوٰۃ اور مرتدین کی سرکوبی کے بعد خلیفہ اوّل نے باقاعدہ محصلین زکوٰۃ بھیجے اور دیکھ بھال کر عامل مقرر فرمائے مثلاً انہوں نے حضرت انسؓ کو بحرین کا افسر صدقات بنانا چاہا تو حضرت عمرؓ سے مشورہ کیا انہوں نے حضرت انسؓ کی ہوشیاری اور دیانتداری کی تعریف کی چنانچہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ان کو بحرین کا عامل زکوٰۃ و عشر بنا کر بھیج دیا۔[2]

خلیفۂ اوّل کی اپنے جانشین کو ایک اہم وصیّت

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:-

حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کو جو وصیتیں کی تھیں ان میں ایک یہ بھی تھی کہ جو شخص زکوٰۃ خلیفہ کے مقرر کردہ عامل کے علاوہ کسی اور کو دے گا تو اس کا کوئی صدقہ مقبول نہ ہوگا۔

۱؎ خورشید احمد فارق: تاریخ ردہ: ۱۲ تا ۱۸؛ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۶۳ء

۲؎ سعید احمد انصاری: سیر الانصار ۱، ۱۲۸ مطبوعہ اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء

چاہے ساری دُنیا صدقہ میں کیوں نہ دے دے"[۱]

ابن سیرین فرماتے ہیں کہ صدقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے عاملوں کو ہی دیا جاتا جب خلیفہ ثالث شہید کر دیئے گئے تو لوگ مختلف الرائے ہو گئے بعض کا خیال تھا کہ صدقہ سرکاری عمال کو ہی دیا جائے اور بعض اسے اپنے طور پر تقسیم کر دینے کے حق میں تھے۔

شاہ ولی اللہؒ مزید لکھتے ہیں: امام شافعی نے فرمایا:۔میں نے بعض ایسے اصحاب کو جو پانچ اوساق کے قائل نہیں یہ کہتے سُنا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ کے دور میں عام طور پر اور زمانہ مابعد میں طویل عرصہ تک صدقات وصول کئے جاتے رہے۔ لیکن کسی روایت میں یہ نہیں کہ کسی نے یہ کہا ہو کہ پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں بجز ابوسعیدؓ الخدری کے۔ جن کی روایت کے بارے میں امام شافعی کا قول ہے کہ صحیح روایت ہے۔ یہ روایت حضرت جابر سے بھی مروی ہے جو عمرو بن حزم کی کتاب میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ گو ائمہ میں سے کسی سے منقول نہیں کہ یہ حدیث ان کے زمانے میں ظاہر ہوئی اور انہوں نے اس میں کلام کیا۔ مَیں (شاہ ولی اللہ) کہتا ہوں " بلکہ مالک نے ابوسعید کی روایت کی بنا پر اس کو اہل مدینہ کی سُنّت قرار دیا"[۲]

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ شاہ صاحب کے اس اقتباس کے بعد یہ ابہام رفع ہو جانا چاہیے کہ اولین چاروں خلفاء اور پانچویں خلیفہ راشد امام حسن رضی اللہ عنہم کے دور میں عشر کے سلسلہ میں کسی اختلاف کا ذکر ملتا ہے۔ البتہ حضرت عثمانؓ کی

۱؎ شاہ ولی اللہ: ازالۃ الخفاء مترجم: ۲، ۳۶۹ مطبوعہ کارخانہ تجارت کتب کراچی

۲؎ ایضاً ۳۶۷،۳۶۶

شہادت کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی کے متعلق جو اختلاف پیدا ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ عوام حضرت علیؓ کو عشر و زکوٰۃ دینا تو پسند کرتے تھے مگر بعض علاقوں پر کبھی بنی امیہ اور کبھی خوارج غالب آجاتے تھے اور عوام اس سوچ میں پڑ جاتے کہ انہیں دینے سے ان کا فرض ادا ہو جائے گا یا انہیں دوبارہ اپنے طور پر عشر و زکوٰۃ نکالنی ہوگی۔ عوام کی اس الجھن کو ابو عبید نے اس طرح بیان کیا ہے۔

.... ابن شہاب سے پوچھا گیا کہ اگر حروریہ (خوارج) ہم سے زکوٰۃ کاٹ لیں تو کیا فرض پورا ہو جائے گا انہوں نے جواب میں ابن عمرؓ کی یہ رائے بیان کردی کہ فریضۂ زکوٰۃ تو اس طرح سے ادا ہو جائے گا۔ واللہ اعلم اسی ضمن میں اہل عراق یا ان میں سے کچھ کا کہنا ہے کہ اگر خوارج زکوٰۃ لینے کسی کے گھر پہنچ جائیں اور وصول کرلیں تو فریضہ تو ادا ہو ہی جائے گا لیکن اگر زکوٰۃ دینے والا خود لیکر ان کے پاس چلا جائے تو فرض پورا نہ ہوگا۔ مزید حضرت نافع فرماتے ہیں کہ انصار نے ابن عمر سے یہی سوال پوچھا تو آپ نے کہا کہ اُن (حاکم) کے عمال کو دے دو اس پر انہوں نے وضاحت طلب کی کہ کبھی اہل شام غالب آجاتے ہیں اور کبھی خوارج تو آپؓ نے فرمایا ان میں سے جو غالب آجائے اسی کو دو۔[1]

(ظاہر ہے یہ سوال خلافتِ راشدہ کے بعد اس دور میں اٹھایا گیا جب خوارج اور بنوامیہ میں جنگ چل رہی تھی)

تاریخ ایران میں خلفائے راشدین کے متعلق لکھا ہے:۔ زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ عشر کہلاتا تھا جو زمینداروں سے وصول کیا جاتا تھا۔[2]

---

[1] ابو عبید، کتاب الاموال: ص ۶۸۷ و ۶۸۸ طبع مصر ۱۹۷۶ء

[2] پروفیسر مقبول احمد بدخشانی: تاریخ ایران: ۲: ۲۳ مطبع ترقی ادب لاہور ۱۹۷۱ء

بنی اُمیہ کے دَور میں عشر

بنی امیہ کے دَور میں عشر اور زکوٰۃ حکومت وصول کرتی تھی البتہ لوگ زکوٰۃ بنی امیہ اور اُن کے عمال کو دینا پسند نہ کرتے تھے بعض کہتے کہ زکوٰۃ ہر حال میں حاکموں کو دی جائے بعض اس کے خلاف تھے دوسرے بنی امیہ کے حاکم بعض اوقات مشرکین کو بھی زکوٰۃ کی وصولی پر مامور کر دیتے جیسا کہ اس روایت سے ظاہر ہے جو صحت کی انتہا کو پہنچی ہوئی ہے۔

........عبدالرزاق عن معمر عن ایوب عن ابن سیرین قال : جاء ابن عمر رجلٌ یسئلہ عن زکوٰۃ مالہ فقال، ادفعھا الی سلطان، قال : ان امراء ناد ھاقین قال ما الدھاقین ؟ قال من المشرکین، قال : فلا تدفعھا الی المشرکین [1]

یعنی حضرت ابن عمرؓ کا عام مسلک تو یہی تھا کہ عشر و زکوٰۃ حتی الوسع حکومت کو ہی ادا کی جائے لیکن وہ کم از کم اتنی وسعت کے اس حال میں قائل نہ تھے کہ حکومت یا اس کے کارندے مشرک ہوں اور وہ اس مال کو حرام کاموں میں خرچ کریں بعض روایات میں ہے کہ آپ زکوٰۃ ہر حال میں حکومت ہی کو دینے کے قائل تھے چاہے اس کے ارکان دستر خوانوں پر کتوں کا گوشت کھائیں لیکن حکام کا ذکر اس طرح کرنا انتہائی نازیبا ہے اور ابن عمر سے اس کی نسبت مشکوک ہے۔

بہر حال بنو اُمیہ کے مالی وسائل، "تاریخ ایران" کے مصنف کی تحقیق

---

[1] عبدالرزاق، المصنف ۴ : ۴۷ طبع بیروت ۱۹۷۲ء

کے مطابق یہ تھے:

۱: خمس: مال غنیمت اور محصولات کا پانچواں حصّہ

۲: زکوٰۃ: مال کا اڑھائی فیصد:

۳: عشر: زمین کی پیداوار کا دسواں حصّہ۔

۴: جزیہ: غیر مسلموں کا ٹیکس جو فوجی خدمات سے مستثنیٰ ہونے کی بنا پر اُن سے وصول کیا جاتا تھا۔

۵: خراج: غیر مسلم زمینداروں کی زمین کا لگان: البتہ اگر مسلمان ہو جائیں تو صرف عشر لیا جاتا تھا۔

حضرت عبداللہ بن زبیر کے دَور میں عشر

حضرت عبداللہ بن زبیر کے دورِ خلافت میں مسلمان انہی کو عشر دیتے رہے اور اس پر کسی نے اعتراض نہ کیا بلکہ ابن عمرؓ نے یہ فتویٰ دے دیا کہ اگر عشر بدستِ خود تقسیم کیا گیا تو خدا کے ہاں مقبول نہ ہو گا۔ عبدالرزاق ابن جریر کی سند سے روایت کرتے ہیں کہ کسی نے جب یہ کہا کہ میں عبداللہ بن زبیر کو اس لیے عشر نہیں دوں گا کہ وہ اس سے گھوڑوں کو چارہ اور غلاموں کو کھانا کھلائیں گے اس سے شاید اسے یہ اندیشہ تھا کہ یہ رقم بنوامیہ کے خلاف استعمال ہو گی لیکن ابن عمرؓ نے واضح طور پر اسے جتلا دیا کہ خود چاہے جتنی رقم فقراء میں تقسیم کرتے پھرو فرضیتِ عشر ادا نہ ہو گی جب تک اسے حکام تک نہیں پہنچاؤ گے[۱]

---

[۱] عبدالرزاق، المصنف: ۴: ۴۵

خراجی زمینیں حضرت عمرؓ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان کھیتی باڑی میں پڑ کر جہاد سے غافل ہو جائیں اس لیے انہوں نے عراق کی خراجی زمینوں کی خریداری پر پابندی لگا دی دوسرے یہ مسئلہ بھی تھا کہ اگر کوئی مسلمان خراجی زمین خرید لے یا ٹھیکہ و پٹہ پر لے کر خود کاشت کرے یا کروائے تو کیا اسے خراج اور عشر دونوں ادا کرنے ہوں گے یا ان میں سے صرف ایک۔ ابن حزمؒ مالک، شافعی، امام احمد، اوزاعی، ابن مبارک وغیرہم سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اسے دونوں ہی ادا کرنے ہوں گے صرف حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کے ذمے ایک ہی قسم کی دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ البتہ وہ مساکین کے فائدے کے لیے عشر کی بجائے خراج کے قائل تھے کیونکہ یہ رقم عشر سے بہرحال کچھ زیادہ ہی ہوتی ہے۔ حنفیوں کا مطلب یہ تھا کہ مسلمانوں پر برداشت سے زیادہ بوجھ بھی نہیں پڑے گا اور غریبوں کا بھی بھلا ہو گا لیکن باقی تینوں ائمہ اور ابن حزم شدت سے اس موقف کے خلاف ہیں ان کے خیال میں محض ابوحنیفہ کی رائے کی وجہ سے قرآن کے حکم کو معطل نہیں رکھا جا سکتا۔ اس سلسلہ میں ابن حزم کے دلائل نہایت عمدہ ہیں، فلیراجع۔

اس کے برعکس حنفیوں کا اصرار ہے کہ وہ قرآن کے حکمِ عشر کو ہرگز معطل نہیں کرتے بلکہ خراج کے نام سے اس سے کہیں زیادہ رقم غرباء کی بہبود کے لئے وصول کروانا چاہتے ہیں۔ نیز وہ ایک ناقابلِ اعتبار حدیث بھی اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں لیکن وہ اس قدر معیاری نہیں کہ اتنے بڑے مسئلے کے لیے دلیل بنائی جا سکے اصل میں خلفائے راشدین نے ہمیشہ اور ہر حال میں مسلمانوں سے عشر ہی وصول کیا اور عمر بن عبدالعزیزؒ نے تو اسے عشر اور خراج دونوں ادا کرنے کا حکم دیا (؟) ... ابن

ابی عبلہ کہتے ہیں کہ خود مجھ سے ان کی حکومت میں خراج اور عشر دونوں وصول کیے جاتے رہے ہیں [۱]

عمر بن عبدالعزیز کا کہنا تھا کہ خراج زمین پر واجب ہوتا ہے جبکہ عشر پیداوار پر اس لیے دونوں ایک دوسرے کے کیسے قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ ابو عبید نے صحابہ تابعین اور فقہا کی ایک کثیر تعداد کے حوالے دیئے ہیں جو اسی رائے کے قائل تھے، فلیراجع [۲]

لیث بن سعد اگرچہ عشر اور خراج کی جمع کے قائل نہ تھے لیکن خود ان کے قبضہ میں جو زمین تھی وہ اسکا عشر اور خراج دونوں ادا کرتے تھے۔ بہر حال مطابقت کی ایک صورت یہ ہے کہ عشر تو قرآنی حکم ہے، بہر حال رہے گا البتہ خراج میں حکومت جتنی چاہے کمی کر سکتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اسلام کی اشاعت میں مدد ملے گی اگرچہ بیت المال کو تھوڑا بہت نقصان بھی ہوگا۔ ہندوستان کے مفتوحہ علاقوں میں یہی طریقہ بروئے کار لایا گیا۔ لیکن بنوامیہ نے عراق و مصر میں اسے درخور اعتنار نہ سمجھا اور نومسلموں سے خراج اور عشر دونوں وصول کرتے رہے۔ بنوعباس کے دور میں جب ابو یوسف قاضی بنے تو انہوں نے اس اہم مسئلہ پر خصوصی توجہ دی اور درمیانی راستہ اختیار کیا۔ ان کا خیال یہ تھا کہ ہم اس ذمی سے جو مسلمان ہو جائے گا عشر کی بجائے صرف خراج لیں گے۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ عشر تو مسلمانوں کا اصل فریضہ ہے اس لیے انہوں نے عشر اور خراج کے مجموعہ کو خراج کا نام دے دیا جس

---

[۱] ابو عبید: کتاب الاموال: ۱۴۸: مطبوعہ دارالفکر قاہرہ ۱۹۷۹ء

[۲] ایضاً: ۱۱۶۔

میں واجب عشر اور واجبی خراج دونوں شامل ہوتے گویا نومسلموں سے عشر تو پورا پورا لیا گیا لیکن خراج کا صرف ایک رعایتی حصہ جس سے نومسلموں پہ مالی بوجھ بھی کم سے کم پڑتا اور فریضۂ عشر بھی ادا ہو جاتا اور اس طرح لوگوں کے لیے اسلام لانے میں کم از کم مالی بالکل رکاوٹ نہ بنتا۔

اس لیے وہ لوگ جو جمہور فقہا کے خلاف اس پہ مصر ہیں کہ پاکستانی زمینیں خراجی قرار دی جائیں تو ان کے لیے اس سے مفر نہ ہوگا کہ وہ حکومت کو عشر اور خراج کا مجموعہ ادا کریں چاہے رعایتی مجموعہ یا وہ مجموعہ جو حضرت عمر بن عبدالعزیز نومسلموں سے وصول فرمایا کرتے تھے پس عشر سے بچنے کے لیے اسلامی قوانین کے اندر رہتے ہوئے کوئی حیلہ کارگر نہ ہوگا۔

عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور میں عشر

جو روایات عبدالرزاق اور ابوبکر بن ابی شیبہ کی کتابوں میں درج ہیں ان کے مطابق عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں ہر قسم کی زرعی پیداوار کا عشر لیا جاتا تھا اور کسی بھی شئے کو استثناء حاصل نہ تھی۔ ابوبکر بن ابی شیبہ نے اسی عنوان سے ایک خاص باب باندھا ہے کہ ہر وہ چیز جو زمین سے نکلتی ہے اس سے زکوٰۃ لی جائے گی اس میں قلیل و کثیر کی کوئی قید ہے نہ سبزی وغیرہ کا استثناء۔ حیران کن بات ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کی اس سرکاری پالیسی پر کسی نے اعتراض نہ کیا بلکہ ان کے اس طریقہ کار کو سب لوگوں نے بدل و جان قبول کیا آپ کے عدل و انصاف اور اسلامی طرز پر حکومت چلانے کی وجہ سے ان کے مخالفین تک ان سے مطمئن رہے خوارج نے بھی نسبتاً خاموشی اختیار کیے رکھی۔ اور اہل تشیع بھی ان سے راضی رہے حتیٰ کہ آپ کی تین سالہ حکومت میں نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ عشر و زکوٰۃ لینے والا

ڈھونڈے سے نہ ملتا۔

بنوعباس کے دور میں عشر

بنوعباس کے دور میں قاضی ابو یوسف کے وقت سے حنفی فقہ کو بالادستی حاصل رہی۔ عشر بھی حنفی اصول کے تحت وصول کیا جاتا رہا۔ شبلی المامون میں لکھتے ہیں :۔ مامون نے خراج زکوٰۃ جزیہ (لگان ٹیکس) کا کوئی الگ سے قانون نہیں بنایا تھا .... آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء کے دور میں جو معمول رہا۔ مامون کی خلافت میں بھی قریب قریب انہی کی پیروی کی جاتی رہی .... عشری زمین میں امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کی اس عام تجویز کے مطابق عمل کیا جاتا یعنی زمین اگر ذمی کے قبضہ میں ہو تو اس سے وہ عشر لیا جائے گا جو حضرت عمرؓ قوم نبطؓ سے لیا کرتے تھے [1]

امام مالکؒ ذمیوں کے بارے میں قدرے سخت موقف رکھتے تھے تاہم اس حالت میں ذمی چاہے کسی دوسرے شہر یا قصبہ میں کوئی عشری زمین خرید لے تو بھی اس کا وہی حکم ہے جو امام محمدؒ سے منقول ہے۔ عباسی دور کے متعلق عبدالرزاق کانپوری خراج اور زکوٰۃ کا تقابل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

> ...... مسلمانوں سے زکوٰۃ وصول کی جاتی تھی یہ ان پر ایک بھاری ٹیکس تھا جس سے کوئی آمدنی مستثنیٰ نہ تھی۔ اونٹ بھیڑ بکریاں، زیورات، زراعت، باغات سب پر سے زکوٰۃ کاٹی جاتی تھی اور خدا کی راہ میں

---

[1] نبطی قوم مصر میں رہتی تھی اس سے ثابت ہوا کہ مصر میں کافی اراضی عشری قرار دے دی گئیں حتیٰ کہ نبطی قوم بھی اس سے مستثنیٰ نہ تھی پس یہ کہنا کہ مصر کی تمام اراضی خراجی ہے، غلط ہے۔

[2] ازالۃ الخفاء جلد دوم ص۱۳۲۔

غریبوں اور مسافروں پر خرچ ہوتی تھی۔ یہ آمدنی فرمانرواؤں پر حرام تھی"۱؎

مذکورہ بیانات سے واضح ہو گیا کہ بنو عباس کے دور میں بھی ہر اس زرعی پیداوار بشمول میوہ جات و سبزیات عشر لیا جاتا تھا جسے ناپا یا تولا جا سکتا ہو اور ذخیرہ کرنا ممکن ہو۔

عشر فاطمین کے دور میں

مصر میں فاطمین کی حکومت قائم ہو گئی تو انہوں نے مروّجہ زکوٰۃ کے علاوہ خمس (یعنی عشر کا دُگنا) کے نام سے ایک نیا ٹیکس عائد کر دیا۔ اس کے باوجود زکوٰۃ، اور زکوٰۃ الفطر بھی وصول کی جاتی تھی۔ مشہور شیعہ محقق ڈاکٹر زاہد "تاریخ مصر" کے حاشیہ پر لکھتے ہیں :۔

" عام طور پر خمس مال غنیمت پر لیا جاتا ہے لیکن اسماعیلی ہر مال پر، چاہے وہ غنیمت کا ہو یا کسبی، زیادہ تر خمس ہی وصول کرتے تھے پھر اس کی زکوٰۃ بھی لیتے تھے۔۲؎

ایک اور نیا ٹیکس جو ڈاکٹر موصوف کی تحقیق کے مطابق فاطمیوں نے عائد کیا وہ "نجوی" تھا جو امام کے حضور باریاب ہونے پر ہر مرید سے لیا جاتا تھا۳؎

۳۹۸ھ میں دریائے نیل میں پانی کی آمد اور بہاؤ بہت کم ہو گیا جس سے غلہ اور دوسری اجناس کے نرخ بڑھ گئے قحط کی مصیبتوں میں طاعون نے اور اضافہ کر دیا اس لیے بہت سارے محاصل معاف کر دیے گئے۔ سنہ ۴۰۲ھ میں خمس، فطرہ، زکوٰۃ

۱؎ عبدالرزاق کانپوری : البرامکہ : ۱۸۷ مطبوعہ نفیس اکیڈمی کراچی سنہ ۱۹۶۱ء۔

۲؎ ... ... ۲۰۰ ... مطبوعہ نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۷۵ء۔

اور "نجوی" وغیرہ سب اٹھا لیے گئے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ دولت فاطمیہ میں اہل تشیع کے مقابلے میں اہل سُنت کی اکثریت تھی ان رعایتی احکام کو ۱۳ ربیع الاول ۳۰۳ھ میں منسوخ کر دیا گیا۔ بہرحال یہ بات خوش آئند ہے کہ ان کی رعیت میں رہنے والے سنیوں نے ان کے عائد کردہ مالی نظام کو خندہ پیشانی سے قبول کیا اور واجبات ادا کرنے میں مکمل تعاون کا ثبوت دیا۔

اسلامی تاریخ میں شیعوں کی حکومتیں جا بجا کئی بار قائم ہوتی رہیں لیکن کہیں سے ثابت نہیں کہ اِن حکومتوں نے عشر وصول نہ کیا ہو۔ گو فاطمیین عشر و زکوٰۃ کے ساتھ خمس اور فطرانہ بھی سرکاری طور پر وصول کرتے تھے۔

آجکل معدود سے چند لوگ ایک مخصوص فرقہ کی آڑ میں افتراق پھیلانے کے لیے عشر کے خلاف باتیں کر رہے ہیں۔ حالانکہ ان بے سروپا باتوں کی تاریخی طور پر کوئی سند نہیں۔ امیرالمومنین حضرت علیؓ، حضرت حسنؓ اور بعد کے شیعہ حکام چاہے ان کا تعلق اثنا عشریہ، زیدیہ، فاطمیین، یا جس بھی طبقے سے تھا، باقاعدہ عشر لیا کرتے تھے، اور مسلمانوں کے دوسرے فرقے خصوصاً اہلسنت والجماعت اور اہل حدیث وغیرہ سب نے انکو باقاعدہ عشر ادا کیا۔

ڈاکٹر زاہد علی جو مشہور شیعہ فرقے "بوہرہ" سے تعلق رکھتے ہیں فاطمیین کے غیر شرعی محاصل کے سلسلے میں لکھتے ہیں:۔

.... ہلالی محصول جن کے مختلف طریقے رفتہ رفتہ ظالم حاکموں نے نکالے شریعت میں ان کا کوئی حوالہ نہیں۔ مصر میں سب سے پہلا شخص احمد بن محمد بن مدبر ہے جو ۲۵۰ھ میں ہراج کا والی تھا۔

اسی نے سب سے پہلے ہلالی کے نئے نئے ذرائع پیدا کئے۔ اس نے گھاس پر بھی محصول لگا دیا اور اس کا نام مرعی رکھا۔ نیز دریا سے نکلنے والی چیزوں پر جو محصول عائد کیا۔ وہ مصائد کہلایا .... لیکن احمد بن طولون نے اس آمدنی کو جو تقریباً ایک لاکھ دینار سالانہ بنتی تھی یک قلم موقوف کر دیا۔

دولت فاطمیہ کے زوال کے زمانے میں اس قسم کے محصول پھر شروع کر دیے گئے .... سلطان صلاح الدین ایوبی نے اپنے زریں عہد میں انہیں ایک بار پھر موقوف کر دیا۔"[۱]

بصرہ بصرہ اور دوسرے مقامات سے عشر کی وصولی کے طریقہ کار کے بارے میں الماوردی لکھتے ہیں:۔

"جہاں تک بصرہ کے پھلوں کا تعلق ہے۔ وہاں انگوروں کا اندازہ لگایا جاتا تھا۔ ایسا انگوروں کی مقدار کے مطابق عشر کا اندازہ لگانے کے لیے کیا جاتا تھا۔ لیکن چونکہ کھجور وہاں بکثرت ہوتی ہے۔ اور اس کا اندازہ لگانے میں بھی دقت ہوتی ہے۔ اس لیے کھجوروں کے تخمینہ کا بصرہ میں رواج نہ تھا۔ دوسرے بصرہ کے دستور کے مطابق راہگیروں کے کھجوریں کھانے پر بھی پابندی نہ تھی۔ یہ بھی رواج تھا کہ جو پھل خود بخود گر پڑتے ان کا بڑا حصہ جمعہ اور منگل کے روز

---

[۱] ڈاکٹر زاہد علی: تاریخ فاطمیینِ مصر: ۲: ۱۳۷ مطبوعہ نفیس اکیڈمی کراچی ۱۹۶۳ء

اہل صدقات کو دے دیا جاتا اس کے علاوہ جو پھل پکنے کے لیے بصرہ کے چوک میں لائے جاتے ان کا عشر لیا جاتا۔ چونکہ بصرہ کے رسم و رواج دوسرے علاقوں سے مختلف تھے۔ اس لیے وصولی عشر کا طریقہ بھی خود بخود مختلف ہو گیا تھا۔ ورنہ عام طور پر انگوروں اور کھجوروں کا تخمینہ اسی وقت کر لیا جاتا ہے۔ جب وہ پک کر تیار ہو جاتے ہیں تو تخمینے کے بعد انہیں منقی اور خشک کھجور بننے تک چھوڑ دیا جاتا ہے۔" [1]

یمن میں عشر | حضرت عمرو بن شعیب کے بیان کے مطابق حضرت معاذؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے لے کر حضرت عمرؓ کے زمانہ تک یمن میں رہے اور عشر وصول کرتے رہے حضرت معاذؓ نے ایک دفعہ حضرت عمرؓ کے پاس عشر و زکوٰۃ کا ایک تہائی حصہ بھیجا تو امیر المومنینؓ نے باز پرس کی کہ میں نے تمہیں ٹیکس اور جزیہ بٹورنے نہیں بھیجا۔ بلکہ اس مقصد پر مامور کیا ہے کہ تم دولت مندوں سے وصول کر کے محتاجوں میں تقسیم کر دو۔ حضرت معاذؓ کا جواب تھا کہ اس نے کوئی ایسی چیز نہیں بھیجی جس کا کوئی مستحق یہاں (یمن) موجود ہو۔ اگلے سال حضرت معاذؓ نے پہلے سے آدھی زکوٰۃ بھیجی تو پھر وہی سوال و جواب ہوئے۔ تیسرے سال حضرت معاذؓ نے تمام زکوٰۃ ان کے پاس بھیج دی۔ اور وہی بات جواز میں کہہ دی کہ مجھے یہاں عشر و زکوٰۃ کا لینے والا کوئی نظر نہیں آیا۔ [2] ...... بعد کے زمانہ میں یمن میں زیدیوں کی اکثریت رہی۔ اس لیے انہیں کی فقہ کے مطابق عشر

---

[1] الماوردی: الاحکام السلطانیہ: ۱۱۰ و ۱۱۸ مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر ۱۹۶۶ء

[2] ابو عبید: کتاب الاموال: ۱۰۷ مطبوعہ دار الفکر قاہرہ ۱۹۷۵ء معہ تحقیق خلیل ہراس۔

لیا جاتا رہا۔ یہاں حضرت علیؓ کے بعد شیعوں کی اکثریت رہی فاطمین کی دعوت بھی پھلی پھولی چونکہ زیدی فقہ اور حنفی فقہ میں کچھ مماثلتیں ہیں۔ اس لیے سُنّی شیعہ سب بخوشی حکومت کو عشر ادا کرتے رہے۔

اندلس میں عشر مسلمانوں نے سپین اور فرانس کے کچھ حصّہ پر تقریباً آٹھ سَو سال سے زیادہ حکومت کی اور یورپ کو علم و سائنس سے آشنا کیا۔ ان کی کھودی ہُوئی نہروں سے سپین کے لوگ آج بھی بہرہ ور ہو رہے ہیں۔ مفتی انتظام اللہ شہابی اکبر آبادی خلافت ہسپانیہ کے نظام مالیات پر تبصرہ کرتے ہُوئے لکھتے ہیں:۔

"بیت المال کے اہم ذرائع آمدنی خراج جسزیہ زکوٰۃ فی مال غنیمت اور عشر تھے"۔[1]

چونکہ اندلس (سپین پرتگال اور فرانس کا کچھ حصّہ) میں خراجی عشری دونوں قسم کی زمینیں تھیں۔ دوسرے اس ملک میں قدرتی دریاؤں چشموں اور ندیوں کی بھی اکثریت تھی۔ پھر مسلمانوں نے بھی بڑے پیمانے پر اسے ترقی دی۔ جیسا کہ برٹرینڈ رسل کے بیان سے ظاہر ہے[2]

عشری پانی کی بہتات کا ثبوت یاقوت الحموی کے اس حوالے سے ہوتا ہے۔ وہ اندلس کے تحت لکھتے ہیں۔

"تغلب علیہ المیاہ الجاریۃ والشجرۃ والثمرۃ

---

[1] مفتی انتظام اللہ شہابی؛ خلافت ہسپانیہ: ۱۴۱؛ ندوۃ المصنفین، ۱۹۶۹ء

[2] "To this day Spanish agricultural Profits by Arab Irrigation Works
Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, 423, USA, 1967.

و الرخص و السعة فی الاموال [1]

اس ضمن میں عشر کی تفصیلات کے بیان کی اس لیے ضرورت نہیں کہ جس دور میں وہاں مالکی فقہ کا زور تھا عشر اسی کے مطابق وصول کیا جاتا تھا اور جب ظاہریوں کو عروج ہوا تو داؤد ظاہری کے متعلد ہر قسم کی پیداوار حتیٰ کہ گھاس پھوس پر بھی عشر لگاتے رہے۔

خلافت عثمانیہ کے دور میں عشر

عثمانی ترکوں نے اپنی حکومت میں فقہ حنفی نافذ کر رکھی تھی اس لیے اسی کے مطابق عشر وصول کیا جاتا تھا۔ علیگڑھ کے پروفیسر محمد عزیز لکھتے ہیں :-

سلطنت کے مرکزی حصہ کی زمینیں تین قسم پر تھیں :-

۱۔ ارضِ عشریہ ۔

۲۔ ارضِ خراجیہ ۔

۳۔ ارضِ مملکت ۔

ارضِ عشریہ فتح کے بعد مسلمانوں کو اس شرط پر دی گئی تھی کہ وہ حکومت کو عشر ادا کرتے رہیں گے اور ارضِ خراجیہ اس شرط پر عیسائیوں کی ملکیت میں دے دی گئی کہ یا تو وہ زمین کے معاوضے میں ایک معین رقم حکومت کو دیتے رہا کریں گے۔ یا پیداوار کا ایک حصہ دیں جس کی مقدار زمین کی نوعیت کے لحاظ

---

[1] یاقوت الحموی :

معجم البلدان، ۳ : ۲۶۶ طبع بیروت

سے عشر سے نصف تک بنتی ہو۔ [1]

ارضِ مملکت میں وہ زمینیں شامل تھیں جو کسی کو بطورِ ملک نہیں دی گئی تھیں بلکہ ان کا مالک خود سلطان تھا لیکن وہ ان سے صرف جزواً منتفع ہوتا۔ کیونکہ بڑا حصہ مسجدوں پہ وقف کر دیا گیا تھا .... شام، مسوپوٹیمیا اور مصر قدیم انتظامات کے ماتحت تھے اور زیادہ تر خراجیہ تھے۔ عرب اور بصرہ کی زمینیں تقریباً تمام تر عشری تھیں۔ [2]

اس سلسلہ میں ایک دلچسپ تاریخی بات یہ ہے کہ بنی تغلب تھے تو عرب لیکن عیسائی ہو گئے تھے انہوں نے جزیہ دینے میں اپنی ہتک محسوس کی اور دُگنا عشر دینا منظور کیا وہ زکوٰۃ، عشر، خمس وغیرہ پر ٹیکس مسلمانوں سے دُگنا دیتے تھے لیکن جزیہ دینے پر راضی نہ تھے۔

یہ بات یاد رکھنے والی ہے کہ جزیہ نصِ قرآنی سے ثابت ہے اور خراج اجتہاد سے۔ پس عشر بھی چونکہ قرآن سے ثابت ہے اس لیے مسلمان کی زمین پر عشر کسی حال میں بھی معطل نہیں ہو سکتا وہ خراج دے یا نہ دے عشر بہرحال اسے دینا ہو گا۔ حنفیہ جب کہتے ہیں کہ خراجی زمین ہو تو مسلمان صرف خراج دے گا تو وہ دراصل خراج کے نام سے مسلمانوں سے دُگنا یا تین گنا عشر وصول کرتے ہیں جیسا کہ بنی تغلب سے دُگنا عشر لیا جاتا تھا اگرچہ ان کا دِل رکھنے کے لیے اسے صدقہ یا عشر کا نام دیا جاتا تھا۔ حالانکہ اس سے کسی کو انکار نہیں کہ وہ تھا دراصل جزیہ

---

[1] مطلب یہ ہے کہ عشر سے پانچ گنا تک (خراج) ..... کم سے کم عشر اور زیادہ سے زیادہ عشر کا پانچ گنا۔

[2] پروفیسر محمد عزیز، دولت عثمانیہ: ۲ : ۳۸۸ : اعظم گڑھ ۱۹۴۳ء

اور خراج ہی کیونکہ غیر مسلم سے صدقہ لینے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ خراج کے نام سے دُگنا عشر لینے کا مقصد یہ تھا کہ مُسلمان خراجی زمینیں نہ خریدیں۔

اس ساری بحث کا مطلب یہ ہے کہ جب مسلمان خراجی زمینیں خریدیں گے تو ان سے خراج ساقط ہو جائے گا اور عشر عائد ہو جائے گا چونکہ عشر کی مقدار خراج سے ہر حال میں کم ہوتی ہے پس بیت المال کو نقصان پہنچے گا اسی وجہ سے صحابہ کرام اس بات کو مکروہ جانتے تھے کہ خراجی زمینیں مسلمان کاشت کریں ابن قیم کی تحقیق کے مطابق اسلام کی حالت میں عشر اور خراج جمع نہ کیے جائیں جیسا کہ حالتِ کفر میں یہ جمع نہیں کیے جاتے تھے بلکہ اسلام لانے سے جب جزیہ ختم کر دیا جاتا ہے جس کی حیثیت خراج کی ہے تو اسی طرح خراج بھی ساقط ہو جائے گا۔ جو ان کی زمین کا جزیہ ہے۔[1]

ہندوستان میں عشر جہاں تک ہندوستان کی اراضی کا تعلق ہے تو یہاں کی تمام زمینیں ایک حکم میں داخل نہیں۔ مسلمانوں کی مملوکہ عشری ہیں اور کسی طرح کی مالگزاری سے ان پر سے عشر ساقط نہ ہو گا۔ اگر کوئی زمین جنگلی، سرکاری ہو اور حکومت کسی مُسلمان کو ہبہ کر دے تو اس پر عشر لازم آئے گا۔ اسی طرح کی زمینوں کے بارے میں "ردالمختار" کا بھی یہی فتویٰ ہے۔ اگر کوئی مسلمان کسی کافر سے زمین خرید کرے تو اس پر سے خراج وصول کیا جائے گا۔ اگر سرکاری زمین کچھ عرصہ کے لیے کاشت کے واسطے لے لی جائے تو عشر خارج میں لازم آئے گا یعنی جب تک وہ زمین

---

[1] ابن قیم: احکام اہل الذمہ ۱: ۱۰۳ مطبوعہ دمشق ۱۹۶۱ء

مسلمان کے زیرِ کاشت رہے گی۔ مولانا عزیز الرحمٰن مفتی دار العلوم دیوبند نے در مختار کے حوالے سے یہی فتوےٰ دیا ہے۔[1]

یہ تو ہوا ان زمینوں کا حال جہاں کفار کی کثرت تھی یعنی صوبہ متحدہ آگرہ اودھ وغیرہ لیکن جہاں تک لاہور سے افغانستان اور جنوب میں ملتان سے سندھ تک کے علاقوں کا تعلق ہے تو یہ اراضی مسلمانوں کی ملک تھیں۔ قطب الدین ایبک سے پہلے اور بعد میں نیز مغلیہ سلطنت کے دور میں اور اس کے بعد بھی مسلمانوں کے ہی قبضہ میں رہیں اس لیے عشری قرار دی جاتی رہیں۔ پنجاب اور سرحد کے تمام نیک دل اور نمازی مسلمان پاکستان بننے سے پہلے اور بعد میں بھی ان اراضی کا عشر ادا کرتے رہے۔ سیّد احمد بریلوی اور مولانا اسماعیل شہید نے جب سرحد پر غلبہ کے بعد عشر لینا شروع کیا تو کسی افغانی یا ہندوستانی اور عامی یا عالم نے یہ موقف اختیار نہیں کیا کہ سرحد کی اراضی عشری نہیں ہیں۔ گویا اس پر سب کا اجماع ہے اب ہم اس ضمن میں ہندوستان کی اراضی کا خاص طور پر ذکر کریں گے۔ خلافتِ راشدہ اور اسکے بعد مسلمان خلفاء نے ہندوستان پر کئی بار حملے کیے۔ یہاں اسلام کی تبلیغ بھی ہوتی رہی۔ یہی وجہ ہے کہ محمد بن قاسم کو اپنے حملے میں فتح حاصل کرنے کے لیے زیادہ دقت پیش نہیں آئی۔ اس زمانے میں سندھ میں بُدھ مت کے لوگوں کی اکثریت تھی۔ جو ہندوؤں کی طرح متعصب نہیں ہوتے دوسرے محمد بن قاسم کے حملہ سے پہلے بھی یہاں مسلمان موجود تھے۔ حجاج بن یوسف نے یہ بھی اعلان کروا دیا کہ جو اسلام لے آئے اس سے محض عشر

---

[1] مفتی محمد شفیع : فتاویٰ دار العلوم دیوبند : ۱ : ۲۵۲ تا ۲۵۵ مطبوعہ کراچی۔

لیا جائے گا۔ حجاج کے محمد بن قاسم کے نام خط کے الفاظ اس طرح سے ہیں :۔

"...... جو کوئی اسلام قبول کرے اس سے صرف عشر لیا جائے گا
جو اپنے آبائی مذہب پر رہے اس کی زرعی اور دوسری آمدنی سے
ملک کے قانون کے مطابق دیوانی محصول لیا جائے اور اسے جزیہ
کہا جائے گا۔" [۱]

قدوسی لکھتے ہیں۔ کہ

"عمر بن عبدالعزیز نے سندھ کے حکمرانوں اور زمینداروں کے نام
خطوط لکھ کر انہیں اسلام کی دعوت دی اور لکھا کہ اگر تم اسلام قبول
کرلو تو تمہاری ریاستیں اور زمینیں بدستور تمہارے قبضے میں رہیں
گی اور تمہیں بھائیوں کی طرح سمجھا جائے گا۔ تمہارے بھی وہی حقوق و
فرائض ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں۔" [۲]

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی اپنی مشہور تاریخی کتاب میں لکھتے ہیں : کہ

"محمد بن قاسم نے ان تمام لوگوں کی زمینوں کو عشری قرار دے دیا جو فتح
کے بعد اسلام لائے۔ اس کی پیروی کرتے ہوئے قطب الدین ایبک
نے یہ حکم نامہ صادر کیا کہ مسلمانوں کی تمام اراضی عشری شمار کی جائیں
اور ان سے صرف عشر یا......... نصف عشر لیا جائے۔ یہ حکم
نامہ غالباً لاہور کے علاقہ کے لیے تھا۔ اگرچہ اغلب یہی ہے کہ یہ پنجاب

---

[۱] اعجاز الحق قدوسی : تاریخ سندھ : ۱ : ۲۰۲ : مطبوعہ مرکزی اردو بورڈ گلبرگ
بحوالہ چچ نامہ فارسی ص ۲۱۹

[۲] ایضاً : ۱ : ۲۳۸

کے ان تمام علاقوں کے لیے بھی تھا جو محمود غزنوی نے فتح کیے تھے۔
مسلمانوں کی اراضی بعد کے سلاطین کے دور میں بھی عشری ہی رہیں۔
سلطان فیروز شاہ خاص طور سے عشر کا ذکر کرتا ہے۔ اس کے فقہاء کا
عشری اراضی کے بارے میں فیصلہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔
تحفۃ الکرام میں لکھا ہے:

"فقہاء نے خاص خاص علاقوں کو عشری قرار دیا" مذکورہ بالا بیانات ڈاکٹر
اشتیاق حسین قریشی کی مندرجہ ذیل انگریزی کتاب سے لیے گئے ہیں[1]
معلوم ہوتا ہے جس طرح بعض اموی حکمران نومسلموں سے شروع میں جزیہ لیتے
رہے اسی طرح ہندوستان میں بھی بعض حکمرانوں نے نومسلموں سے عشر کی بجائے خراج
لیا لیکن سلطان قطب الدین ایبک نے مسلمانوں کی زمینوں سے خراج لینے کے طریقے
کو ختم کر کے عشر لینے کے اسلامی دستور کو سختی سے رائج کیا۔ سلطان کا فتویٰ یہ تھا
کہ مسلمانوں پر خراج نہیں ہے جیسا کہ قریشی صاحب نے اپنی کتاب میں اس کا
تفصیل سے ذکر کیا ہے۔[2]

ڈاکٹر صاحب موصوف نے فقہ فیروز شاہی (۱۴۲) کے حوالے سے یہ بھی
لکھا ہے کہ

"امام مالکؒ کے نزدیک جو مسلمان خراجی زمین خریدے گا وہ خود
بخود عشری ہو جائے گی ظاہر ہے کہ ہندوستان کے کافی علاقے فتح

---

1. I.H Qureshi, *The Administration of the Sultanate of Delhi*, 101, Karachi, 1958, Pakistan Historical Society.

2. CITED, pp. 113.

کے بعد خریداری ہی سے مسلمانوں کے قبضے میں آئے۔ اب کسی متشرد ملا کا یہ فتویٰ دینا کہ سوائے جزیرۃ العرب کے تمام علاقوں کی اراضی خراجی ہیں بڑی مضحکہ خیز تحقیق ہوگی ایک اور مقام پر ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے تمام مسلمان حکومتوں کے ہاں کی زرعی زمینوں کو تین اقسام پر تقسیم کیا ہے۔

۱۔ عشری ۲۔ خراجی ۳۔ صُلحی

ان کی رائے میں جنگ سے حاصل کردہ زمینیں جو مسلمانوں میں تقسیم کی گئیں وہ تو عشری قرار پائیں اور وہ بھی جنہیں مسلمانوں نے باغات میں تبدیل کر لیا اس طریقہ کار اور بادشاہوں کے شوقِ باغات نے ہندوستان میں باغوں کی کثرت کر دی۔

ابوظفر ندوی لکھتے ہیں۔ " اسلامی سلاطین میں احمد شاہ اوّل پہلا شخص ہے جس کی ایک تدبیر سے زراعت کو بہت ترقی ہوئی یعنی ہر سپاہی کو تنخواہ کا نصف تو نقد دے دیا جاتا اور نصف میں زمین عطا کر دی جاتی۔ تاکہ اس کے اہل و عیال اور متعلقین کاشت کر سکیں۔ یہ زمین ان کے لیے موروثی ہوتی جس سے عشر لیا جاتا حتیٰ کہ فوجی اگر ہندو بھی ہوتا تب بھی اس زمین سے عشر ہی لیا جاتا" [۱]

مغل حکمرانوں خصوصاً اکبر اعظم کے بارے میں "آئین اکبری" میں ابوالفضل لکھتا ہے۔

" جو شخص خراجی زمین پر کاشت نہ کرے بلکہ اسے بطور چراگاہ استعمال کرے تو ہر بھینسے کے عوض چھ دام اور ہر بیل کے عوض تین دام جو ...

---

[۱] ابوظفر ندوی: گجرات کی تمدنی تاریخ: ۹۳ مطبوعہ اعظم گڑھ ۱۹۶۲ء

کیے جائیں گے"۔ [1]

گویا عہد مغلیہ میں بھی مسلمانوں کے پاس عشری اراضی تھیں اور ان سے عشر لیا جاتا تھا۔

توران وایران میں عشر

ہمایوں اور اکبر کے زمانے میں ایران میں شیعوں کی حکومت تھی اور وہاں عشر کا جو طریقہ رائج تھا وہی بعد میں بھی جاری رہا۔ ابوالفضل کا بیان اس سلسلے میں مستند ہے وہ لکھتے ہیں :۔

"توران اور ایران میں عرصے سے پیداوار کا دسواں حصہ وصول کیا جاتا تھا۔۔۔۔۔۔۔ مذہب اسلام نے مقبوضہ زمینوں کو تین اقسام پر منقسم کیا ہے۔ عشری، خراجی، مُلکی۔ اوّل دو قسمیں پانچ پانچ اور تیسری دو شعبوں میں تقسیم کی گئی ہے۔ جہاں تک عشری زمین کا تعلق ہے اس کی تقسیم اس طرح ہے :۔

۱۔ زمین تہامہ۔

۲۔ وہ زمین جس کے مالک بخوشی دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے۔

۳۔ وہ زمین جو فتح کے بعد مسلمانوں میں تقسیم کر دی گئی۔

۴۔ وہ زمین جس پر کسی مسلم نے مسجد تعمیر کی، باغ لگایا یا انگوروں کی تاک بیل یا بارش کے پانی سے اسے سیراب کیا۔

۵۔ غیر مزروعہ زمین جو مالک کے حکم سے جوتی گئی۔۔۔۔۔" [2]

---

[1] ابوالفضل، آئین اکبری مترجم، ۲: ۵۸۵ مطبوعہ سنگ میل لاہور

[2] ایضاً صفحہ ۵۹۹ و ۶۰۰

۔ راقم الحروف کہتا ہے کہ پہلی چار اقسام تو وہی ہیں جو تقریباً ہر کتاب میں ملتی ہیں لیکن پانچویں قسم جسے اکبری دور میں عشری قرار دیا گیا، کا کسی اور نے ذکر نہیں کیا۔

عشری زمینوں کے بارے میں مشہور سندھی عالم (من اعیان علماء القرن العاشر الھجری) نے اپنی فقہ کی کتاب میں شرح مؤلفہ حسام کے حوالے سے ایک چھٹی قسم کا بھی ذکر کیا ہے جس کا ابوالفضل نے آئین اکبری میں بھی تذکرہ کیا ہے۔

"جو مسلمان اپنے گھر کے احاطے میں باغ لگالے گا اور اسے عشری پانی سے سیراب کرے گا تو وہ زمین اگر پہلے سے عشری نہ تھی تو اب عشری ہو جائے گی"۔[1]

اجمیر کے علاقہ میں عشر کا عہد مغلیہ میں نفاذ

دور مغلیہ میں شاہجہان کے وقت تک آگرہ دارالخلافہ رہا۔ اور آگرہ و اجمیر کے علاقوں میں مسلمان بہت قلیل تعداد میں تھے اس لیے عشری زمینیں بھی کم تھیں لیکن جتنی تھیں ان سے بہرحال عشر وصول کیا جاتا اگرچہ خراج کی مقدار عشر سے ہر جگہ کافی زیادہ ہوا کرتی تھی لیکن یہاں اس کی مقدار عشر سے کچھ ہی زیادہ تھی۔ عشر کی مقدار تو مقرر تھی لیکن خراج کم یا زیادہ ہوتا رہتا جیسا کہ

---

[1] امام المخدوم محمد جعفر بن علامہ عبدالکریم البوکانی السندھی، المتانۃ فی المرمۃ عن الخزانۃ (فتویٰ البوکانی): ۳۳۵ مطبوعہ سندھ بورڈ کراچی ۱۹۶۲ء

اکٹر اشتیاق حسین قریشیؒ آئینِ اکبریؒ کے حوالے سے تذکرہ کرتے ہیں [1]

خان اور عشر جیسا کہ بار بار ذکر ہو چکا ہے محمد بن قاسم سندھ اور ملتان، قطب الدین ایبک لاہور اور سلاطینِ غزنوی ہند کے باقی علاقوں سے عشر وصول کرتے رہے ان حکومتوں کے بعد کی حکومتیں خانوں سے بھی عشر وصول کیا کرتی تھیں۔ جب انگریزوں کا دور آیا تو لوگ علماء کو عشر دینے لگے۔ اسی رقم سے دینی مدارس میں خوراک وغیرہ کا انتظام بھی چلتا رہا۔ پاکستان بننے کے بعد سرحد اور پنجاب میں تو دینی طالب علموں کے خرچ خوراک وغیرہ کا انتظام عشر و زکوٰۃ ہی سے ہوتا ہے۔

سید احمد شہید بریلوی اور اسمٰعیل شہید کی اسلامی حکومتیں بھی شرعی طریقہ پر گامزن رہیں اور کسی نے یہ اعتراض نہ کیا کہ ہماری اراضی تو خراجی ہیں نیز شاہ سماعیل تو خانوادۂ ولی اللٰہی کے فرزند تھے انہیں اچھی طرح معلوم تھا کہ یہ علاقے امام الہندؒ کے نزدیک اگر خراجی ہوتے تو وہ خراج ادا کرنے کے لیے کہتے اس طرح زیادہ رقم وصول ہوتی۔ دوسرے خرچ کے سلسلہ میں بھی وہ ان قیود سے آزاد ٹھہرتے جو عشر کے بارے میں شریعت طے کرتی ہے۔

مولانا غلام رسول مہر نے سید احمد شہید کی سوانح میں باقاعدہ ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے" سمہ میں انتظام عشر" جس کے مطالعہ سے یہ غلط فہمی رفع ہو جاتی ہے کہ پاکستان کی اراضی خراجی ہیں۔ جب ملاؤں نے اس سلسلہ میں کچھ قیل و قال شروع کی تو مولانا اسماعیل اور قاضی حبان نے ایسے ملاؤں اور عالموں

---

[1] I.H. Qureshi, *The Administration of the Mughal Empire*, Universit Karachi, 1966.

کو جمع کر کے مفصل گفتگو کی۔ اور مستند حوالوں سے یہ ثابت کیا کہ عشر صرف امام کا حق ہے۔ وہ بظاہر تو مان گئے لیکن دل سے اس پر راضی نہ ہوئے۔

مولانا غلام رسول مہر مزید لکھتے ہیں کہ میری نظر میں کئی ایسی روایات گزری ہیں کہ مولانا اسماعیل یا قاضی حبان نے عشر وصول کرنے کے بعد بیت المال سے ان مولویوں کے لئے مشاہروں کا انتظام ضرور کیا ہوگا۔ بہرحال اس میں شبہ نہیں کہ سرحد کے ملاؤں اور عالموں کے دلی اختلاف کا اولین سرچشمہ یہی واقعہ بنا۔ کیونکہ عشر کی ساری رقمیں پہلے سربراہ علماء کو ملتی تھیں اور نئے انتظام کی رُو سے دراصل زد انہی پر پڑی لیکن مذکورہ بالا بیان سے واضح ہوگیا کہ اس موقعہ پر سرحد میں کسی عامی، پٹھان، مُلا، عالم یا خان نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہمارے علاقے کی زمین عشری نہیں خراجی ہے۔ پس افغانوں کی اراضی کے عشری ہونے کا فیصلہ اجماعی ہے۔[1]

انگریزوں کے "مفتیوں" کا فتویٰ

آج کل پاکستان کے کچھ نیم مُلاں اور نیم مسٹر قسم کے خود ساختہ مفتی یہ اعلان کرتے پھر رہے ہیں کہ پاکستان کی اراضی خراجی ہیں جن کی مالک حکومت ہے درحقیقت یہ لوگ انگریزوں کی فکر کے پروردہ ہیں اور کسی نہ کسی بہانے سے نفاذ شریعت کے عمل میں رکاوٹ ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی دلائل و براہین کے ساتھ لکھتے ہیں کہ یہ راگنی انگریزوں کے وقت سے چھیڑی جا رہی ہے۔

---

[1] مولانا غلام رسول مہر، سید احمد شہید، ۲ : ۲۱۲ تا ۲۲۰ مطبوعہ کتاب منزل کشمیری بازار لاہور

ان کے الفاظ یہ ہیں :-

The theory that 'the State was the owner of all land', grew during the period of anarchy and was not only too readily accepted by the British but was almost sponsored by them. (that is Mullas - - -). 1.

مسلمان علمائے فتوے

پاکستان کے تمام قابلِ ذکر علماء ——
بریلوی، دیوبندی، اہلِ حدیث شیعہ ——

سب اس بات پر متفق ہیں کہ پاکستان کی اراضی عشری ہیں۔ اہلِ حدیث کے مایہ ناز عالمِ دین مولانا عطاء اللہ حنیف، مکتبہ دیوبند کے شہرہ آفاق مفتی محمد شفیعؒ، بریلوی مکتبۂ فکر کے مشہور مفتی مولانا محمد حسین نعیمی اور صدرِ مؤتمرِ علماء شیعہ مفتی محمد حسین، سبھی اس مسئلہ پر متفق ہیں۔ مفتی محمد شفیع نے تو اپنی کتاب "اسلام کا نظامِ اراضی" میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے لیکن اُن کی کتاب سے اقتباس دینے سے پہلے ہم سرحد کے ایک معروف سیاستدان کے اشکال کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ گو انہوں نے بالصراحت سرحد کی زمینوں کے خراجی ہونے کے بارے میں کچھ نہیں کہا۔ البتہ فقہ اسلامی میں یہ نئی بات ضرور داخل کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو حکومت تنخواہ دار فوج رکھے اُسے عشر لینے کا کوئی حق نہیں حالانکہ خلفائے راشدین کے دور میں فوجیوں کو باقاعدہ تنخواہیں ملتی تھیں۔ ڈاکٹر حسن ابراہیم مصری وغیرہ لکھتے ہیں کہ فوجیوں کی تنخواہیں ہزاروں درہم سے متجاوز تھیں حضرت امیر معاویہؓ کی فوج ساٹھ ہزار پر مشتمل تھی اور اُس پر چھ کروڑ درہم سالانہ خرچ

لہ 1. I.H. Qureshi, *The Administration of the Mughal Empire*, University of Karachi, 1966.

ہوتا تھا [1]

اس طرح کی علمی افراتفری کا علاج وہی ہے جو مولانا شبلی نعمانی نے اپنے دور کے لیے تجویز کیا تھا۔

"اس طریقے کے لئے ضروری ہے کہ عام اجازت نہ ہو بلکہ خاص خاص لوگ افتاء کے لئے نامزد کے جائیں تاکہ ہر کس و ناکس غلط مسائل کی ترویج نہ کر سکے۔ حضرت عمرؓ نے اس تخصیص کو ہمیشہ ملحوظ رکھا۔ جن لوگوں کو انھوں نے فتویٰ کی اجازت دی مثلاً حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ .... ان کے علاوہ اور لوگ فتویٰ دینے کے مجاز نہ تھے ....
تاریخ میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں کہ جن لوگوں کو فتویٰ کی اجازت نہ تھی انھوں نے فتوے دیئے تو حضرت عمرؓ نے ان کو منع کر دیا۔ بلکہ یہاں تک احتیاط تھی کہ مقرر شدہ مفتیوں کی بھی جانچ کرتے رہتے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے بارہا پوچھا کہ تم نے اس مسئلہ میں کیا فتویٰ دیا؟ جب انھوں نے اپنا جواب بیان کیا تو فرمایا کہ اگر تم اس مسئلہ کا کچھ اور جواب دیتے تو آئندہ تم کبھی فتوے دینے کے مجاز نہ رہتے۔" [2]

ہمارے ہاں اس بحث میں جناب مفتی شفیع صاحب کو خواہ مخواہ متنازع بنایا جا رہا ہے۔ لیکن ہم ان کی کتاب سے ایک ایسا اقتباس پیش کریں گے

---

[1] ڈاکٹر حسن ابراہیم پروفیسر تاریخ الاسلام قاہرہ یونیورسٹی: النظم الاسلامیہ، ترجمہ بنام مسلمانوں کا نظم مملکت اُردو: ۲۷۶ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۵۹ء

[2] شبلی نعمانی: الفاروق: ۲: ۱۶۱: مطبوعہ دہلی قبل ۱۹۲۶ء

جس سے اُن پر یہ اتہام دُھل جائے گا۔ جناب مفتی صاحب مولانا تھانیسری وغیرہم کی تحقیقات پر بحث کرنے کے بعد جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ درج ذیل ہے :۔

" جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی خلافت کا دور آیا تو انھوں نے اُن راجاؤں کے نام خطوط لکھے جنھیں اسلام کی دعوت دی گئی تھی اور اُنھوں نے اطاعت کی تھی۔ راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ اس غائبانہ دعوت سے اتنا متاثر ہوا کہ اسلام قبول کر لیا اس طرح دوسرے راجہ بھی مسلمان ہو گئے حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اُنھیں راجاؤں کو ان کی ریاستوں کا حاکم مقرّر کر کے اُن تمام اراضی پر اُن کی ملکیت برقرار رکھی اور ظاہر ہے کہ مُسلمان ہونے کے بعد اُن کی اراضی پر خراج نہیں لگایا جا سکتا تھا بلکہ اب وُہ سب زمینیں عشری ہوں گی "

" اس کے علاوہ اسلامی فتوحات کے بعد جو نئے شہر اور نئی بستیاں باجازتِ حکومتِ اسلامی مسلمانوں نے بسائیں اُن کی زمینوں کے پہلے مالک احیاءِ اموات کے اصول مندرجہ باب اوّل کی رُو سے یہ مُسلمان ہوئے .... جو امام اعظم کے نزدیک عشری پانی ہے۔ کما مر عن البدائع والشامی "

" لہٰذا یہ زمینیں سب عشری ہوں گی جیسے ہمارے زمانے میں حکومت پاکستان نے پنجاب میں تھل کا علاقہ، سندھ میں کوٹری بیراج کا علاقہ......... ان کی زمینیں عشری ہی ہو سکتی ہیں " [1]

---

[1] مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام اراضی مع فتوح الہند و احکام اراضی پاکستان و ہند : ۱۶۷، ۱۶۸ مطبوعہ کراچی ۱۳۶۷ھ

مفتی محمد شفیع صاحب ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :۔

"غیر مسلموں کی متروکہ زمینیں جو حکومت پاکستان نے مسلم مہاجرین میں تقسیم کیں قاعدہ مذکورہ سے یہ سب زمینیں عشری ہیں .... اور مسلمانوں کی زمینوں پر عشر ہی لگانا چاہیے۔" [1]

مفتی صاحب نے صفحہ نمبر ۷ا پر مولانا عزیز الرحمن مفتی دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ ہندوستان کی اراضی جو مسلمین کی مملوکہ ہیں وہ عشری ہیں مزید مفتی شفیع صاحب لکھتے ہیں کہ اب مذکورۃ الصدر حکم دارالحرب کو دیکھا جائے گا کہ اس کی اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ اس قانون کی رُو سے خراج کا حکم ہندوستان کی اراضی سے ساقط ہو گیا اس لیے اصل وظیفہ یعنی عشر عَود کر آیا اور جتنی زمینیں مسلمانوں کی مملوکہ ہیں خواہ وہ پہلے عشری تھیں یا خراجی لیکن دارالحرب ہونے کے بعد ان میں سے جو بھی مسلمانوں کی ملک ہیں وہ سب عشری سمجھی جائینگی اور ان پر عشر لازم ہو گا [2]

مذکورہ بالا فیصلہ مفتی صاحب نے ان لوگوں کے جواب میں درج کیا ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انگریزوں کے غلبے کے بعد ہندوستان کی اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ ان کی کتاب سے ایک اور اقتباس بےجا نہ ہو گا :۔

"خلاصہ یہ ہے کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام شرعیہ ضرور عائد ہونگے۔ اگرچہ اپنی بداعمالیوں کے

---

[1] مفتی محمد شفیع : اسلام کا نظام اراضی مع فتوح الہند و احکام اراضی پاکستان و ہند :
صفحہ ۱۶۳ مطبوعہ کراچی ۱۳۶۷ھ

[2] محولہ بالا صفحہ ۱۶۳

نتیجہ میں وہ اسلامی اقتدار سے نکل کر دار حرب بن گیا ہو۔ اس لئے صحیح صورت ہندوستان کی زمینوں کی وہی ہے جو "امداد الفتاویٰ" وغیرہ کے حوالہ سے پہلے قائم ہو چکی ہے کہ جن زمینوں کے مالک مسلمان نسلاً بعد نسل چلے آرہے ہیں اور کسی زمانہ میں ان پر کافروں کی حکومت کا ثبوت نہیں وہ ابتدا ہی سے مسلمان کی جائز ملکیت قرار دیکر عشری سمجھی جائیں گی"۔ [1]

درحقیقت پاکستان کی اراضی کو عشری ثابت کرنے کے لئے مفتی شفیع صاحب نے اپنی کتاب کے ساتھ ضمنی کتاب "فتوح الہند" کا اضافہ بھی کیا ہے۔ اس کے بعد کسی مغرب زدہ "محقق" کا یہ دعویٰ کہ مفتی شفیع صاحب پاکستان کی اراضی کو خراجی قرار دیتے ہیں، افسوسناک ہے اور عوام کو خواہ مخواہ مغالطہ میں مبتلا کرنا ہے۔ اجمیر و بنارس وغیرہ کی فتح تو محمود غزنوی وغیرہ کے زمانہ میں ہوئی تھی"۔ "تاریخ فرشتہ" کا ایک حوالہ ملاحظہ ہو:۔

"درہماں سال (۱۵ھ) خمس وعشر والعمائۃ باشد"۔ [2]

حقیقت یہ ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تمام اسلامی ممالک میں عشری زمینوں کے رقبہ میں رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا رہا جیسا کہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار نے عشر کے عنوان سے بالتفصیل لکھا ہے۔ [3]

---

[1] محولہ بالا صفحہ ۱۷۷

[2] " " ۲۳۴ تا ۲۳۶

[3] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام: لفظ عشر۔ صفحہ ۱۰۱۲۔

یہ نہایت خوش آئند بات ہے کہ عرصہ دراز کے بعد پاکستان میں وصولیٔ عشر کے فریضہ کا آغاز ہو رہا ہے خدا کرے کہ یہ دائمی ثابت ہو اور غریبوں کی معاشی مشکلات حل ہو جائیں۔

سہ ماہی

منہاج

جلد : ۱ رمضان المبارک ۱۴۰۳ھ شمارہ : ۳

جولائی ۱۹۸۳ء

بدلِ اشتراک

فی پرچہ: ۳۶/۰۰ روپے

ششماہی: ۶۰/۰۰ روپے

سالانہ: ۱۰۰/۰۰ روپے

طابع وناشر: سید محمد متین ہاشمی ایم اے
ڈائریکٹر (ریسرچ سیل) مرکزِ تحقیق
دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور
مطبع: میاں محمد اشرف، امپرنٹ پرنٹرز
۸ ایبٹ روڈ لاہور

فہرست مضامین

سہ ماہی منہاج

عُشر نمبر

حصہ دوم

شمارہ جولائی ۱۹۸۳ء

مقالات

اداریہ

جہات

اللہ کا شکر ہے کہ امسال جولائی کے مہینے سے پاکستان ایک نئے معاشی نظام کے دائرے میں داخل ہو رہا ہے۔ یعنی اس ماہ سے عشر کی وصولی کا آغاز ہو رہا ہے۔ عرصۂ دراز سے ہماری قوم اسلام کے عادلانہ معاشی نظام کی برکتوں سے محروم تھی۔ عشر و زکوٰۃ کا نفاذ درحقیقت اس نظام کی طرف ایک خوش آیند اقدام ہے۔ ضرورت ہے کہ ایک عرصے تک ملک کے تمام ذرائع ابلاغ اسلام کے معاشی نظام کی برکات اور نفاذ زکوٰۃ و عشر کے فوائد کی تفہیم کا فریضہ انجام دیں۔ کیونکہ جب تک عوام کو کسی نظام کی افادیت کا کامل یقین نہ حاصل ہو جائے وہ پورے جوش اور ولولے سے تعاون نہیں کرتے۔

چونکہ عشر کی وصولی کا نظام قدرے پیچیدہ ہے اس لیے ہماری تجویز ہے کہ حکومت مقامی زکوٰۃ و عشر کمیٹیوں کو اس بات کی اجازت دے کہ اگر وہ ضروری سمجھیں تو دیہی علاقوں میں مقیم سرکاری ملازمین کا حساب کتاب رکھنے کے لیے بطور جز وقتی کارکن کے تقرر کر لیں۔ اس سے کام میں نظم و ضبط پیدا ہو گا اور کم سے کم غلطیاں ہوں گی۔

منہاج کے عشر نمبر حصہ اول میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ اس موقع پر عشر نمبر نکالنے کا مقصد یہ ہے کہ علمی و فکری سطح پر نظام عشر کی تفہیم کرائی جائے ساتھ ہی ان عناصر کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ کیا جائے جو بہر صورت اور بہر قیمت مختلف روپ اور بہروپ میں نفاذِ شریعت کے عمل کو روکنا چاہتے ہیں اللہ کے فضل و کرم سے ہم نے اپنے مقدور بھر کوشش صرف کر دی ہے۔ عشر نمبر کی دونوں جلدوں کے مطالعہ کے بعد انشاء اللہ العزیز قارئین کرام کو اس کا اندازہ ہو گا۔

اب اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہماری کوششوں کو قبول فرمائے اور ملک میں شریعت مطہرہ کا نظام اپنے تمام تر تفوق، فضل و عظمت کے ساتھ نافذ ہو۔ آمین۔

[illegible]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فلسفۂ عشر

مولانا سید اسعد گیلانی

اسلام انسانی فطرت کو براہ راست اللہ کی بندگی پر قائم رکھنے کا ضابطۂ کار ہے اور
انسانی فطرت کی داخلی کمزوریوں کو حکمت کے ساتھ درست کرنے اور خارجی اجتماعی
معاملات کو توازن کے ساتھ عدل پر قائم کرنے والا نظام زندگی ہے۔

انسانی زندگی میں بہت سے عوامل میں مال کو بہت بڑا دخل ہے کہ وہ سامانِ زیست
کی فراہمی اور نفس انسانی کی آرائش کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ اس لئے انسانی نفس کے دو
بڑے فتنوں میں سے ایک فتنہ مال کو بھی قرار دیا گیا ہے۔ فتنہ ایک کیفیت ہے جو انسان
کو عدل و اعتدال سے ہٹا کر کسی خاص سمت میں جھکا دیتی ہے اور انسان اس کیفیت کے
زیر اثر انصاف اور توازن سے ہٹ جاتا ہے۔ عدل اور توازن سے ہٹتے ہی انسان
اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بے شمار دوسرے حقداروں سے تصادم شروع ہو
جاتا ہے اور اس تصادم کا بڑھ جانا ہی معاشرے کے مجموعی مزاج کو شر سے قریب تر
اور خیر سے دور کر دیتا ہے۔

اسلام خارجی طور پر احکام و ضوابط اور داخلی طور پر نفسانی کیفیات کی
تربیت کے ذریعے انسانی معاشرے کے اس توازن کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

مال کی منصفانہ تقسیم کی مختلف تدابیر ان کامیاب کوششوں میں سے ایک نہایت درجہ اہم کوشش ہے۔

مال کی غیر متوازن تقسیم سے انسانوں کی معاشرتی درجہ بندی کا توازن بگڑتا ہے۔ مساوات کی جگہ طبقات وجود میں آتے ہیں۔ اخوت اور بھائی چارہ کی جگہ بغض وحسد پرورش پاتے ہیں اور معاشرہ اخوت اور تعاون سے ہٹ کر مصیبت اور استحصال کی زد میں آجاتا ہے۔ اس کیفیت کے پیدا ہوتے ہی معاشرتی جرائم میں غیر معمولی اضافہ ہو جاتا ہے۔

اسلام نے اس سلسلے میں جو تدابیرِ اصلاح اختیار کی ہیں اُن میں مال کی تقسیم کو متوازن بنانے اور دل کی جلن کو کم کرنے کی تدابیر کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ عشر جو زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ کا نام ہے۔ انہیں تدبیروں میں سے ایک مؤثر تدبیر ہے۔ یعنی اللہ کی زمین میں سے جو کچھ کسی شخص کی محنت اور خرچ سے اُگتا ہے اس میں سے دسواں حصہ اُن لوگوں کے لئے نکالا جائے جو محروم اور حاجتمند ہیں اور اپنی ضرورت کے مطابق مال یا سامانِ زیست نہیں رکھتے ہیں۔

اسلام نے اس امر کی محض سفارش نہیں کی ہے کہ اس تدبیر سے معاشرے کے جذبات انسانی کو اعتدال پر رکھا جا سکتا ہے بلکہ اس تدبیر کو دین اسلام کا ایک رکن قرار دے کر اسے دین وایمان کا مسئلہ بنا دیا ہے جو بھی شخص اسلام کی اس نفسیاتی تدبیر کو کامیاب کرنے میں تعاون سے گریز کرتا ہے اس کی یہ کاروائی قابل دست اندازی پولیس ہے اور اسلامی ریاست اس معاملے میں خاموش تماشائی بن کر نہیں رہ سکتی ہے کہ افراد معاشرہ باہمی تقسیم مال میں جو معاملہ کرنا چاہیں کرتے رہیں بلکہ اسلام کا قانونِ فوجداری آگے بڑھ کر ایسے فرد کی سرکوبی کرتا ہے جو معاشرہ

میں توازن واعتدال پیدا کرنے اور اخوت و ہمدردی کی فضا بنانے والی اس تدبیر کو سبوتاژ کرتا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے اجتماعی طور پر ایسی عدم تعاون کی تحریک کی باضابطہ فوجی کاروائی کے ذریعے سرکوبی کی تھی۔

عشر یعنی زمینی پیداوار کے ایک مقررہ دسویں حصّے کے ذریعے ایک بات تو یہ نمایاں ہوتی ہے کہ زمین کا مالک درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ جس شخص کے سپرد بطور امانت وہ زمین ہے جب وہ اپنی محنت سے اس میں سے کچھ اگانے اور ظاہر ہے کہ اس میں پیداوار کا ہونا بھی خدائی عوامل کے تعاون کا ہی نتیجہ ہوتا ہے تو پھر وہ شخص "شکرانۂ پیداوار" کے طور پر مالکِ حقیقی ۔ ۔ ۔ ۔ کے حاجتمند اور محروم بندوں کا مقررہ حق یعنی عشر نکالے جو محروموں کے ہی کام آسکے۔ یہ ٹیکس عبادت بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ اسلامی ریاست کے متعدد دوسرے ٹیکس بھی ہوں گے جو اس کی ترقیاتی تعمیری، تعلیمی، اقتصادی، سیاسی اور انتظامی ضروریات کو پورا کریں گے لیکن ان میں سے کوئی ٹیکس خدا کی عبادت کے طور پر آئین دین بنا کر مقرر نہیں ہوگا۔ اسلامی ریاست کے ساتھ ہر قسم کا تعاون بلاشبہ عبادت ہی ہے لیکن عشر و زکوٰۃ محصول عبادت یا عباداتی محصول ہے۔ یہ اللہ کی طرف سے ہے، بلا امتیاز اور بلا رعایت ہے۔ ضابطے کے تحت جس پر عائد ہوگا اس کی ادائیگی کرنا اس کا فریضۂ شہریت بھی ہوگا اور فریضہ بندگی بھی اس سے انحراف جرم قابل دست اندازی پولیس ہوگا اس لئے کہ یہ ٹیکس ان خدائی تدابیر میں سے ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ انسانی اجتماعی معاشروں میں توازن واعتدال برقرار رکھ کر شر کی قوتوں کو خیر کے مقابلے میں کمزور رکھتا ہے اور انسانوں کو باہمی محبت و ہمدردی اور اخوت و برابری کا سبق دیتا ہے۔

بقول شاہ ولی اللہؒ انسانی نفس میں بخل ایک دیرینہ فطری بیماری ہے جس کا ظہور معاشرتی بے انصافی اور بے مروتی کی صورت میں ہوتا ہے۔ جب نفس منہ زور ہوتا ہے اور اس کی

تہذیب کی حاجت ہوتی ہے جب بخل سے آلودہ ہو کر انسان کی صفت انسانیت مجروح ہوتی ہے اور صفتِ حیوانیت اس پر غلبہ پالیتی ہے اور اس کے سبب سے انسان کا اخلاق بہیمانہ اور ضرر رساں ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں معاشرے کی اجتماعی زندگی میں اس غیر مہذب اور آخرت کی زندگی میں عذاب کا مستحق ہو جاتا ہے ایسی حالت میں تہذیب نفس اور بخل کی بیماری سے شفاء کا واحد علاج عشر و زکوٰۃ کا اہتمام ہے۔ عشر و زکوٰۃ کا اہتمام انسان کے آسودۂ بخل اور مغلوب حیوانیت نفس کو آزاد کر کے خدا کی بندگی اور فرمانبرداری کے قابل بنا دیتا ہے۔ عشر و زکوٰۃ کے اہتمام سے انسان کے دل کی تنگی رفع ہوتی اور سخاوت و ہمدردی کی انسانی اور ملکوتی صفات پرورش پاتی ہیں۔ سخاوت سے انسان نافع، سرچشمہ خیر اور محبوب خلائق ہو جاتا ہے اور اپنے خالق کی صفتِ ربوبیت کا پرتو اپنے اندر پیدا کر کے اس سے اور زیادہ قریب ہو جاتا ہے۔

راہِ خدا میں خرچ کرنے کے عمل کو اللہ تعالیٰ نے نماز کے ساتھ ملا کر پیش کیا ہے گویا جس طرح نماز کے قیام کے ذریعے انسان دنیا کے بوجھل ماحول سے کٹ کر خالص حضوری قلب کے ساتھ اپنے مالک کے سامنے حاضر ہوتا ہے اور مالک کے سامنے حاضری کی کیفیتِ بندگی سے مستفید ہوتا ہے اس طرح عشر و زکوٰۃ ادا کر کے مال کی بندگی سے نکل کر خدا کی بندگی میں داخل ہو جاتا ہے اور اپنے عمل سے ثابت کرتا ہے کہ رزق کی آمد نہ اس کی اپنی مساعی اور ذہانت کا نتیجہ ہے اور نہ کسی دوسرے کی امداد و تعاون کے ذریعہ بلکہ رزق خالص اللہ مالک الملک کی طرف سے عطا کردہ ہے اور بندہ اس کے اعتراف کے طور پر اس کے دیئے ہوئے رزق میں سے اس کے حکم کے تحت اس کے بندوں میں تقسیم کرتا ہے اور یہ تقسیم اس ایمان پر گواہی دیتی ہے کہ وہ مالک اسے مزید دینے پر قادر ہے اور جس خزانے سے اسے پہلے ملا ہے اس خزانے سے یہ مال بہہ کر

اس کی طرف آتا رہے گا اور وہ اعتراف نعمت ربانی کے طور پر مالک کے حکم پر اس کے محروم بندوں میں ان کا حق تقسیم کرتا رہے گا۔

اللہ تعالیٰ کے خصوصی غیبی حکم پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اپنے حاضر مال میں سے حصّہ نکالنے سے جہاں انسان کا آخرت پر یقین مستحکم ہوتا ہے۔ وہاں اللہ تعالیٰ اپنی کمال درجے کی رحمت سے اس کے گناہ معاف فرماتا اور اس کے مال اور کام میں برکات نازل فرماتا ہے۔

عشر و زکوٰۃ کی مقدار مقرر کر دینے میں بھی حکمت ربانی اور مصلحت عامہ کا بہت بڑا دخل ہے۔ اگر شرح مقدار مقرر نہ ہوتی تو دینے والے اپنے نفس کے فطری تقاضے کے تحت کم از کم دینے کی کوشش کرتے اور لینے والے اجتماعی اور معاشرتی ضروریات کے تحت زیادہ سے زیادہ لینے کی جد و جہد کرتے اور اس سے اجتماعی تصادم اور شر کے امکانات بڑھ جاتے اس لئے شارعؑ نے اس حکمت کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ ایک امر خیر موجب شر نہ بننے پائے ایک شرح مقرر کر دی اور اس مقدار کے مقرر ہونے سے بے شمار مصالح کے تقاضے پورے ہو گئے۔ اس طرح مدت کا تعین بھی اس حکمت کا نتیجہ ہے۔ اگر مدت معین نہ ہوتی تو اس سے بھی یہ خیر کثیر متعدد قسم کے شرور سے بدل جاتا۔ اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ کے نتیجے میں عشر زکوٰۃ کا فرض کیا جانا اور پھر اس کی شرح کا مقرر کیا جانا اور پھر ان کے لئے مدت کا تعین اور اس کے ساتھ اس حصے کے صرف کے بارے میں محروموں اور حاجتمندوں کا تعین ایک ایسا نظام حکمت ہے جس پر جس قدر بھی غور کیا جائے۔ انسان کا دل اس نظام کے ربانی اور الٰہی حکمتوں پر مبنی ہونے پر بے اختیار گواہی دینے لگتا ہے۔

قرآن نے زکوٰۃ ادا کرنے سے گریز کرنے والوں کے بارے میں کہا ہے کہ:

"جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور زکوٰۃ نہیں دیتے تو اس سے ان کی پیشانی پیٹھ اور پہلوؤں کو داغ لگائے جائیں گے۔"

یہ داغ لگانے کا حکم اس مصلحت کی بناء پر ہے کہ اُس کے بخل کے فعل نے دنیا میں بے شمار دلوں کو داغدار کیا۔ بغض و حسد کے جذبات پیدا ہوئے۔ فتنہ و فساد برپا ہوا۔ معاشرے میں عدم توازن ہوُا۔ محروم اور حاجتمند اپنے جائز حق سے محروم رہے اور بخیل سرمایہ دار اپنے مادی سرمائے کی حفاظت میں انسانی عزتِ نفس اور انسانی جان کو خطرے میں ڈال کر اپنے مال کی حفاظت میں لگا رہا۔

عشر و زکوٰۃ انسانی اجتماعیت میں توازن کی تدابیر میں سے ایک ربانی تدبیر ہے اور یہ تدبیر ہر ربانی دین میں ملحوظ رکھی گئی ہے۔ تمام آسمانی کتابوں نے غرباء کے لئے عشر و زکوٰۃ کو لازم رکھا۔ اسی لئے بخیل دولت مند کو اللہ کے عتاب سے ڈراتے ہوئے حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا تھا کہ :

"اونٹ کا سوئی کے ناکے سے گزرنا آسان ہے لیکن دولت مند کا خدا کی بادشاہت میں داخل ہونا مشکل ہے"

اس لئے کہ خدا کی بادشاہت کا دروازہ سخاوت اور بندگانِ خدا کی مدد سے کھلتا ہے جو شخص خدا کی دی ہوئی دولت میں سے اس کے بندوں پر صرف کرنے سے گریز کرتا ہے۔ وہ خدا کی بستی میں داخل ہونے کے حق سے محروم ہو جاتا ہے۔

شرکائے مذاکرہ

(۱) مفتی محمد حسین نعیمی
رکن وفاقی مجلس شوریٰ

(۲) ملک خدا بخش بچہ
سابق وزیر زراعت مغربی پاکستان

(۳) مولانا عبداللطیف
استاذ جامعہ نظامیہ لاہور

(۴) ڈاکٹر عبدالغفور بھٹی
سابق وزیر زراعت پنجاب

---

(۵) سردار محمد اسلم سکھیرا۔ ایڈمنسٹریٹر محکمہ عشر و زکوٰۃ پنجاب

(۶) ملک محمد تدیر ڈپٹی ایڈمنسٹریٹر (فیلڈ) محکمہ عشر و زکوٰۃ پنجاب

---

(۷) مولانا عبدالرشید
استاذ فقہ جامعہ مدنیہ لاہور

(۸) مولانا گلزار احمد مظاہری
ڈائریکٹر علماء اکیڈمی منصورہ

---

(۹) مولانا سید احسن نوری لاہور

(۱۰) شیخ محبوب الٰہی گلبرگ لاہور

(۱۱) مولانا محمد رفیق چودھری
ریسرچ سکالر شعبہ اسلامیات جامعہ پنجاب

(۱۲) میاں محمد اسلم جان
ڈیلدار گلبرگ لاہور

---

(۱۳) حافظ غلام حسین ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

(۱۴) محمد اصغر نیازی نائب مدیر سہ ماہی منہاج لاہور

(۱۵) حافظ محمد سعد اللہ ریسرچ اسسٹنٹ ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

میزبان: مولانا سید محمد متین ہاشمی، ڈائریکٹر مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

نفاذِ عشر ـــــــــ ایک مذاکرہ

علمی و فقہی و تحقیقی سہ ماہی مجلہ منہاج کی مجلسِ ادارت نے

بعد از نماز ظہر دیال سنگھ لائبریری لاہور کے ہال میں نظامِ عشر کی برکات اور اثرات پر ایک مذاکرے کا اہتمام کیا۔ میزبان مذاکرہ جناب مولانا سید محمد متین ہاشمی نے جناب ڈاکٹر عبدالغفور بھٹی سابق وزیر زراعت پنجاب کو نفاذِ نظام عشر کے بارے میں اپنے لکھے ہوئے تاثرات پڑھ کر سنانے کی دعوت دی۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے عشر کی رقوم کے استعمال کے ممکنہ اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے مصارفِ عشر کے بارے میں علماء کرام کی رائے معلوم کی۔ ان کا مقالہ پیش لفظ کے طور پر من و عن شاملِ مذاکرہ ہے۔

پاکستان میں ۱۵ مارچ ۱۹۸۳ء سے عشر کے نظام کا قانوناً نفاذ ہو چکا ہے اور پاکستان آرڈیننس XVIII مجریہ ۱۹۸۰ء کے تحت عمل میں آیا ہے۔ جس کی رو سے زکوٰۃ کا نفاذ یکم رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ (۲۰ جولائی ۱۹۸۰ء) سے کیا گیا تھا جبکہ عشر کا نظام عملاً اب نافذ کیا جا رہا ہے۔

بلاشبہ حکومت کا یہ اقدام نفاذ شریعت کی جانب ایک مثبت اقدام ہے۔ جس سے یقیناً ملکی معیشت پر دور رس نتائج مرتب ہونے کا امکان ہے۔ گذشتہ ڈھائی سال کے عرصہ میں کروڑوں روپے زکوٰۃ کی مد سے جمع ہو کر غرباء اور مستحقین میں تقسیم ہو چکے ہیں اور اس رقم میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔ حکومت نے زکوٰۃ کی رقم کے لیے زکوٰۃ کمیٹیاں تشکیل دیں۔ جن کی وساطت سے یہ رقم مستحقین میں تقسیم کی جا رہی ہے۔ اگرچہ زکوٰۃ کی تقسیم کے سلسلہ میں متعدد شکایات ہوتی رہی ہیں۔ مگر بحیثیت مجموعی یہ کام تسلی بخش طریقہ پر سرانجام پا رہا ہے۔ تاہم زکوٰۃ کی فراہمی اور تقسیم سے جن برکات

اور فوائد کی توقع تھی وہ نمایاں طور پر محسوس نہیں ہوئے نہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کو یہ احساس ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے وہ ایک دینی فریضہ ادا کر رہے ہیں۔ اور نہ ہی اس سے مستفید ہونے والے اسے اسلامی نظام کی برکت تصور کرتے ہیں۔ اس کی چند بڑی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ **زکوٰۃ کی فراہمی** زکوٰۃ کی فراہمی زیادہ تر بنکوں میں جمع شدہ رقوم سے منہا کر کے کی جاتی ہے۔ جہاں ان رقوم پر ½ ۸ فیصد سالانہ منافع حاصل ہوتا ہے اور زکوٰۃ کی شرح ½ ۲ فیصد سالانہ ہونے کی بنا پر رقم جمع کرنے والے کو یہ احساس نہیں ہوتا کہ وہ راہ خدا میں کچھ دے رہا ہے۔ البتہ منافع کی شرح ½ ۸ فیصد کی بجائے ۶ فیصد رہ جاتی ہے۔ سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کرنے والے کچھ زیادہ منافع کی توقع بھی نہیں رکھتے۔ اس طرح سے یہ فریضہ بآسانی ادا ہو رہا ہے۔

۲۔ اگرچہ ملکی سطح پر یہ رقم کروڑوں کی بنتی ہے۔ لیکن تمام واجب الادا زکوٰۃ کی عشر عشیر بھی نہیں ہے۔

زکوٰۃ کی رقوم کی تقسیم جب تمام ملک میں ہوئی۔ تو فی کس اس قدر کم رقم بنی کہ موجودہ مہنگائی کے دور میں مستحقین کی ضرورت پوری کرنے کے لیے قطعاً ناکافی تھی اس لیے نظام زکوٰۃ کے ملکی معیشت پر کوئی قابل ذکر اثرات مرتب نہیں ہو پائے۔ اور نہ ہی حکومت کی جانب سے زکوٰۃ کی وصولی کے سلسلہ میں کسی جبر یا طاقت کے استعمال کی نوبت آئی۔ کیونکہ عوام کو اپنی رقوم سیونگ اکاؤنٹ سے نکلوا کر دوسرے کئی قسم کے اکاؤنٹ میں تبدیل کروانے کا اختیار تھا۔ زکوٰۃ کی تقسیم بھی بلحاظ وارڈ یا حلقہ چند ہزار روپیہ سے زیادہ نہ تھی۔ اسلئے اس کی تقسیم بھی زیادہ نزاع کا باعث نہیں بنی اور چونکہ حکومت کی طرف سے کچھ ملتا ہی تھا۔ اس لیے اگر کسی قدر جانب داری بھی

ہوئی۔ تو اس کو برداشت کر لیا گیا۔ روپیہ کہیں اور سے آیا تھا۔ اس لیے عوام کی اس سے دلچسپی زیادہ نہیں تھی۔

عشر کا نظام | مذکورہ آرڈیننس اور اس کے تحت عشر کے اثرات نہایت دور رس ہوں گے لیکن بدقسمتی سے عشر کو بھی زکوٰۃ کے تجربے پر محمول کرتے ہوئے وہ اہمیت نہیں دی جا رہی ہے۔ جس کا یہ متقاضی ہے۔ حالات کا صحیح اندازہ نہ ہونے کی وجہ سے خطرہ ہے کہ کہیں اس کا نفاذ ملک میں پھر ایک بار وہی حالات نہ پیدا کر دے۔ جس سے ۱۹۷۰ء میں یہ قوم دوچار ہوئی تھی کہ روٹی کپڑے اور مکان کے وعدے کے عوض متاع دین تک لٹانے پر تیار ہو گئی تھی اور جس کا کفارہ ۱۹۷۶ء تا ۷۷ کے دوران قوم کو اپنے خون سے ادا کرنا پڑا۔ دیہات میں جہاں عشر کا نفاذ ہو گا، اب بھی ایسے غاصب موجود ہیں جو سادہ لوح دیہاتیوں کو بہ آسانی گمراہ کر سکتے ہیں۔ خصوصاً جبکہ عشر کی رقوم تمام مروجہ واجب الادا ٹیکسوں سے کہیں زیادہ ہوں گی۔

زکوٰۃ اور عشر میں فقہی فرق کے علاوہ جن معاشی اور معاشرتی حالات میں اس کا نفاذ ہو رہا ہے، وہ بھی بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ مثلاً،

۱۔ دیہات کے لوگ، جن سے عشر وصول کیا جائے گا، معاشی اور معاشرتی لحاظ سے پسماندہ ہیں۔ شہری آبادی کی نسبت دیہات میں فی کس آمدنی $\frac{1}{5}$ سے بھی کم ہے۔

۲۔ غربت اور افلاس کے علاوہ دیہاتی آبادی عرصہ دراز سے معاشی استحصال کا نشانہ بنی رہی ہے۔ حکومت نے اجناس کی قیمتوں پر کنٹرول کر کے انہیں مصنوعی طور پر کم رکھا۔ جبکہ دیگر اشیائے ضرورت کی قیمتیں بلا روک ٹوک بڑھتی رہیں۔ یہاں تک کہ اب صورت حال یہ ہے کہ ایک من گندم کے عوض کاشتکار کو

جوتے کا ایک جوڑا بھی نہیں مل سکتا۔ تین من آلو کی بوری فروخت کرکے وہ تن ڈھانپنے کیلیے قمیض کا کپڑا تک نہیں لے سکتا۔ آمد و رفت کے کرایہ جات۔ ادویات کی قیمتیں، مٹی کا تیل۔ غرضیکہ ہر وہ چیز جو اسے بازار سے خریدنی پڑے۔ اس کی اجناس کی قیمتوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ گراں ہو چکی ہے۔ شہری آبادی اور فیکٹریوں کے مزدور چونکہ منظم ہو کر حکومت کے لیے پریشانی کا باعث بن سکتے ہیں۔ اس لیے حکومتوں کی اکثر پالیسیاں انہی کے لیے زیادہ سے زیادہ مراعات مہیا کرتی ہیں نتیجتاً دیہات کی معیشت شہروں کی نسبت رو بہ انحطاط ہو رہی ہے۔

۳۔ حکومت کے مادی وسائل کا ۷۰ فیصد حصّہ بالعموم شہروں کی ضروریات زندگی بہم پہنچانے پر صرف ہوتا رہا ہے۔ اور محض ۳۰ فیصد دیہی آبادی کو سہولیات دینے پر خرچ کیا جاتا رہا ہے۔ حالانکہ آبادی کا تناسب شہروں میں ۲۵ فیصد سے کم اور دیہات میں ۷۵ فیصد سے زیادہ رہا جسکے نتیجہ میں دیہات زندگی کی آسائشوں سے یکسر محروم رہے اور وہاں اِس دور میں بھی مٹی کے گھروں میں رہنے والے انسان معاشرتی پسماندگی کی دردناک تصویر پیش کر رہے ہیں۔ اور اب ان پر معاشرتی ٹیکس۔ زکوٰۃ کی شرح جو زیادہ تر شہری آبادی پر عائد ہوگی، دوگنا یا چوگنا عشر لگانا بظاہر حالات کو مزید خراب کرنا ہوگا۔ تا وقتیکہ دیہات کے لوگوں میں جذبہ ایمان کو زیادہ مضبوط نہ بنایا جائے۔

۴۔ دیہات میں دینی شعور کا یہ حال ہے کہ ایک اندازے کے مطابق اکثر لوگ کلمہ تک صحیح پڑھنا نہیں جانتے۔ صرف ۱۹ فیصد لوگ نماز پڑھنا جانتے ہیں تقریباً ۱۱ فیصد نماز پڑھتے ہیں اور ان میں سے کوئی بھی نہیں جانتا کہ وہ کیا پڑھ رہا ہے۔ کیونکہ وہ نماز کے معنی نہیں سمجھتے۔ دیہات کے رہنے والوں میں

سے جن لوگوں کو اس تجزیہ میں شامل کیا گیا تھا کوئی بھی نہیں جانتا تھا کہ گناہ کسے کہتے ہیں۔ یعنی وہ اسلام کے اخلاقی ضابطہ حیات، بہ الفاظ دیگر اوامر اور نواہی سے قطعاً ناآشنا ہیں۔ ایسے میں شہری آبادی جو اس کے برعکس دینی شعور رکھتی ہے، کی نسبت دیہی آبادی سے زیادہ مالی قربانی کی توقع حقیقت سے اغماض ہوگا ہمارے دیہات کے لوگ قرآنی اصطلاح کے مطابق اعراب سے مختلف نہیں ہیں جس کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ:

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ۔ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ ۔ (الحجرات: ۱۴)

ترجمہ: "(یہ بعض) گنوار کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے، آپ کہہ دیجیے کہ تم ایمان تو نہیں لائے ہو، ہاں یہ کہو کہ ہم مطیع ہو گئے ہیں اور ایمان تو ابھی تمہارے دلوں میں داخل ہوا ہی نہیں ہے۔"

اور

اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا وَّاَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ ۔ (التوبۃ: ۹۷)

ترجمہ: دیہاتی (منافقین) کفر و نفاق میں بہت ہی سخت ہیں اور ایسے ہی ہیں کہ ان احکام کا علم نہ رکھیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کئے ہیں۔

۵۔ دیہات کی اخلاقی حالت بھی پسماندہ ہے۔ ان میں ایثار کا جذبہ شہریوں کی نسبت کم ہے۔ لیکن عشر کی شرح زکوٰۃ کی نسبت بہت زیادہ ہونے کی وجہ سے شہریوں کی نسبت دیہاتیوں سے زیادہ مالی قربانی کی توقع کی جائے گی۔ اور پھر اس میں جبر کا عنصر بھی شامل ہے۔

۶۔ دیہات میں پارٹی بازی اور گروہی عصبیت بھی شہروں کی نسبت بہت زیادہ ہے۔ اس لیے وہاں عشر کی رقوم مخالف گروہ کے افراد کے حوالے کرنا اور ان کو من مانی تقسیم کی اجازت دینا ایک مشکل کام ہوگا بعید نہیں کہ کچھ لوگ ایک مخصوص مذہبی فرقہ کو عشر کی رعایت حاصل ہونے کی وجہ سے اختیار کرنے کو ترجیح دیں۔

۷۔ دیہات میں ایک غریب طبقہ ان بے زمین لوگوں پر مشتمل ہے۔ جو گاؤں میں محنت مزدوری کر کے گذر اوقات کرتا ہے۔ ہمارے دیہات میں مزدور ۱۵ تا ۲۰ روپیہ روزانہ مزدوری کرتا ہے۔ گندم کی کٹائی۔ چاول لگوائی وغیرہ ایسے کام ہیں۔ جن کی مزدوری اس سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ایک دو بھینسیں رکھ کر اور ان کا دودھ بیچ کر گذر بسر کی جاتی ہے یا پھر بھیڑیں پال کر کچھ آمدنی حاصل کی جاتی ہے۔ چند مرغیاں بھی گھر میں رکھ لی جاتی ہیں۔ عشر اور زکوٰۃ سے ان لوگوں کی امداد کی وجہ سے کھیت مزدوری میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ جس کے نتیجہ میں زرعی کاروبار متاثر ہو سکتا ہے۔ جب لوگوں کو بغیر کام کے معتدبہ رقم مل جائے تو پھر انہیں محنت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

۸۔ ایسے لوگ دیہات میں بہت کم ہیں جن کا ذریعہ معاش بالکل کچھ نہیں ہے۔ یا پھر وہ معذور ہیں۔ بیوائیں اور یتیم بچے جو کام کرنے کے قابل نہ ہوں گو ان کی تعداد بھی اتنی زیادہ نہیں ہے۔ بچے جب ۸ تا ۱۰ سال کے ہو جاتے ہیں۔ تو پھر ان کو گاؤں میں مزدوری مل جاتی ہے۔ بیوائیں، چھوٹے یتیم بچے اور معذوروں کی امداد کے لیے زکوٰۃ کا انتظام کافی مستحکم کر لیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ عشر سے حاصل شدہ رقم ضرورت سے کہیں زیادہ ہو۔ اس لیے ضروری

ہے کہ اس کے مصرف کے متعلق غور و خوض کیا جائے۔

دیہی معاشرہ پاکستان میں دیہی معاشرہ ایک معاشی سطح پر تو توازن کی حالت میں ہے لیکن جب معاشی عوامل میں کسی قسم کی تبدیل لائی جاتی ہے۔ تو لامحالہ اس کے نتیجہ میں وہ توازن برقرار نہیں رہتا اور معاشرہ میں تغیر رونما ہوتا ہے۔ اگر اس تغیر کی سمت متعین نہ کی جائے۔ تو یہ تعمیری شکل اختیار کرنے کی بجائے تخریبی نہج پر آگے بڑھنا شروع کر دیتا ہے۔ اس لیے پالیسی ساز ادارے کا فرض ہے کہ حتی الامکان حالات کے پیش نظر ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کرے کہ یہ کار خیر معاشے میں شر اور فساد کا موجب نہ بن جائے۔

۱۔ دیہات میں معاشرتی کمزوریاں مثلاً برادری سسٹم، دھڑے بندیاں اور گروہی تعصب شہری آبادی کی بہ نسبت زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس لیے حق داروں کے تعین، عشر کی تشخیص اور ادائیگی میں غیر جانبداری کا امکان بھی کم ہے، بالخصوص جبکہ تشخیص اور تقسیم کا کام مقامی لوگوں کے حوالے کر دیا جائے۔

۲۔ دیہات میں بالعموم چند ایک بڑے زمیندار ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر ملازمین سے کاشت کاری کرواتے ہیں۔ اور ان کے ذمہ عشر کی زیادہ رقوم واجب الادا ہوں گی چونکہ وہ خود عشر کمیٹیاں ہونگے یا کمیٹی پر اپنا اثر رسوخ استعمال کر کے عشر کی زیادہ تر رقوم اپنے ملازمین کو ہی دلوائیں گے۔ اور اس طرح سے ان کی تنخواہ جو وہ دیا کرتے ہیں نہیں ادا کریں گے۔ اگر عشر کمیٹی ان کے کہنے پر عمل نہیں کرے گی۔ تو پھر یہ ان کے کام میں رخنہ اندازی کرنے کی کوشش کریں گے اور انہیں کام نہیں کرنے دیں گے۔

۳۔ دیہات میں تعلیم کی کمی کی وجہ سے عشر کمیٹیوں کے لیے ایسے باصلاحیت

افراد کا ملنا مشکل ہوگا جو عشر کی اتنی بڑی رقومات کا حساب کتاب رکھ سکیں لیکن انہیں عشر میں سے ایک پڑھے لکھے آدمی کو ملازم رکھنے کی سہولت دے بھی دی جائے تو اسے کنٹرول کرنا ان کے بس کا کام نہیں ہو گا۔ بہرحال عشر کے حسابات میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا۔

۴۔ دور افتادہ دیہات میں عشر کے نظام کی پڑتال اور کنٹرول بھی ایک مسئلہ ہے اس لیے اس نظام کے بدنظمی کا شکار ہو کر ناکام ہونے کا بھی احتمال ہے۔

۵۔ چونکہ پٹواری کے مہیا کردہ اعداد و شمار کی بنا پر عشر کی تشخیص ہونی ہے اور جس طرح سے بڑے زمینداروں کی ملکیتی اراضی کے ریکارڈ میں فرضی اندراج ہوتے ہیں عشر کی تشخیص میں بھی بڑے پیمانہ پر فرض کاری کا امکان ہے۔ جس کے انسداد کے لیے خصوصی انتظامات درکار ہوں گے۔

۶۔ جس معاشرے میں ۸۰ فیصد سے زیادہ جہالت ہو۔ اس میں کسی ڈھیلے ڈھالے اقتصادی نظام کی کامیابی ہمیشہ مخدوش ہوتی ہے۔ زکوٰۃ کی رقوم خورد برد کرنے والوں کے خلاف سخت کاروائی نہ ہونے کی بنا پر یہ عام تاثر ہے کہ عشر کا نظام بھی بدعنوانی کو فروغ دینے کا باعث بنے گا۔ یہ صورت حال معاشرے کے اس عنصر کو جو اسلامی نظام کو دل سے قبول نہیں کر رہا لیکن مجبور ہے، اس نظام پر زبان طعن دراز کرنے کا موقعہ بہم پہنچائے گی۔

ان معاشرتی اخلاقی اور انتظامی مشکلات کے باوجود عشر کا نظام پاکستان کے دیہی عوام کے لیے انتہائی مفید بلکہ ناگزیر ہے قرآن کی رو سے حکومت وقت کا یہ فریضہ ہے کہ وہ عشر کو جو زمینی پیداوار کی زکوٰۃ ہے نافذ کرے۔

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ۔ (الحج ۴۱)

ترجمہ: (یہ لوگ ایسے ہیں کہ) اگر ہم انہیں زمین میں حکومت دیدیں تو یہ لوگ نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں اور (دوسروں کو بھی) نیک کام کا حکم دیں اور برے کام سے منع کریں۔

لوگ دیہات میں جس معاشی اور معاشرتی پسماندگی کا شکار ہیں وہ اس بات کی شدت سے متقاضی ہے کہ حکومت اس کی طرف فوری توجہ کرے۔ اور ایسے منصوبے اور سکیمیں تیار کرے۔ جو دیہات میں غربت افلاس اور پسماندگی کا تدارک کر سکیں تاکہ دیہی معاشرہ ایک فلاحی معاشرہ کی شکل اختیار کر سکے۔

پاکستان ایک زرعی ملک ہے اور اس کی معیشت کا انحصار زراعت پر ہے بدقسمتی سے ملکی آبادی کا وہ حصہ جو زرعی کام کا ذمہ دار ہے۔ لادین اور ظالم معاشی نظاموں کی وجہ سے مدتوں سماجی ناانصافی کا شکار رہا ملکی مسائل کا بڑا حصہ صرف شہری آبادی کو سہولیات بہم پہنچانے پر خرچ ہوتا رہا ہے لیکن ملکی معاشیات کی بنیاد استوار کرنے والے محنت کش جو کل آبادی کا ۷۵ فیصد ہیں، یکسر محرومی سے دوچار ہے بلکہ دانستہ طور پر ان کا معاشی استحصال کیا گیا۔

دستِ دولت آفرین کو مزد یوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ

اب وقت آگیا ہے کہ اس معاشی ناانصافی کا مداوا کیا جائے اور اسلام کا بابرکت اور عادلانہ نظام نافذ کیا جائے تاکہ دیہات کی نہ صرف معاشرتی زندگی بدل جائے۔ بلکہ وہاں غریب لوگوں کے لیے روزگار کے زیادہ سے زیادہ مواقع پیدا ہوں یہ ایک

بدیہی حقیقت ہے کہ معاشرتی اور تمدنی ارتقا کے لیے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے اور اسلامی نظام میں ایک زرعی ملک کا سب سے بڑا مالیاتی نظام عشر کا نظام ہے جس کے نفاذ سے اربوں روپے جمع کئے جا سکتے ہیں اس کے علاوہ زکوٰۃ کے نظام سے بھی مزید رقم کی فراہمی کی توقع ہے۔ جو معاشرے کی تمدنی حالت کو یکسر بدل سکتی ہے۔ اس عمل کو تیز تر کرنے کے لیے حکومت اپنے وسائل کو بھی بروئے کار لا سکتی ہے۔ تاکہ صدیوں کی معاشی بے انصافیوں کا ازالہ ہو سکے۔ اور دیہات کے رہنے والے جدید معاشرتی سہولتوں سے بہرہ ور ہو سکیں۔

دیہات میں ایسے معذور لوگوں کی تعداد کچھ زیادہ نہیں ہے۔ جو محنت مزدوری سے روزی نہ کما سکتے ہوں۔ ایسے لوگوں کے نفقہ کے لئے زکوٰۃ سے حاصل شدہ رقم بھی کافی ہو سکتی ہے۔ جہاں ضرورت زیادہ ہو وہاں عشر سے بھی کچھ رقم اس کام کے لیے استعمال کی جا سکتی ہے۔ اس کے بعد عشر کی باقی ماندہ رقم کسی ایسے منصوبے کے تحت استعمال کرنی ہوگی۔ جس سے معاشرے کے غریب طبقہ کی معاشی حالت بہتر ہو سکے۔ عشر کی رقم دیہات کے غریب اور پسماندہ عوام کی بہبود کے لیے استعمال کرنے کا طریقۂ کار اس وقت سب سے اہم مسئلہ ہے۔ غریبوں کی اجتماعی بہبود کے لیے عشر کی رقم کا استعمال فقہی اعتبار سے کیسے ممکن ہو تاکہ دینی فریضہ بطریق احسن ادا کیا جا سکے۔

اس میں شک نہیں کہ دیہاتی عوام کم علم ہیں ان میں دین کا شعور بھی پختہ نہیں، تعلیمی اعتبار سے تو شہری لوگوں سے وہ بہت پیچھے ہیں اور ان میں کئی قسم کی اخلاقی کمزوریاں بھی پائی جاتی ہیں لیکن اگر انہیں بتا دیا جائے تو وہ حرام کھانے اور سود کھانے پر ہرگز تیار نہ ہوں گے اس لیے ان کو اگر یہ ذہن نشین کرایا جائے کہ زمین کی جس پیداوار سے عشر ادا نہ ہو وہ حرام ہے۔ تو ان میں سے اکثر اسے استعمال نہیں کریں گے۔ خصوصاً

جب ان کو یہ بھی معلوم ہو کہ کھیت کی پیداوار سراسر اللہ تعالیٰ کے رحم و کرم پر ہے وہ تو اللہ تعالیٰ کے بھروسہ پر جو دانے ان کے پاس ہوتے ہیں۔ مٹی میں ملا دیتے ہیں اور اچھی طرح جانتے ہیں کہ بیج کا بار آور ہونا اس خالق اکبر کی قدرت کاملہ پر ہے اور اگر وہ چاہے تو پکی ہوئی فصل آناً فاناً ختم ہو سکتی ہے۔ اور بارہا انہوں نے ایسا ہوتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس لیے اگر انہیں یہ علم ہو کہ عشر دینے سے ان کی فصل کافی حد تک آفات سماوی سے بچی رہے گی تو وہ کبھی بھی عشر دینے میں ہچکچاہٹ نہیں کریں گے! البتہ اس کے لیے بہرصورت تعلیمی اور تربیتی پروگرام کی ضرورت ہوگی اور ذرائع ابلاغ کا بھرپور استعمال کرنا ہوگا۔ ائمہ مساجد اور خطیب حضرات کی خدمات حاصل کرنا ہوں گی۔ تاکہ عشر کی برکات دیہی عوام کے ذہن نشین کرائی جاسکیں۔ عشر کی وصولی اور تقسیم کے طریقۂ کار میں بھی مناسب ردوبدل ضروری ہوگا۔ کیونکہ عوام حکومت کو عشر کی رقوم دینا زیادہ پسند کریں گے بہ نسبت اس کے کہ وہ یہ رقوم اپنے مخالف دھڑے کے لوگوں کو دیں اس طرح سے عشر کے مستحق حکومت سے رقوم لینے میں کسی قسم کی عار محسوس نہیں کریں گے۔ لیکن وہ گاؤں کی کمیٹی کے ممبران کے ہمیشہ کے لیے زیر بار رہنا پسند نہیں کریں گے عشر کے انتظامات کو بھی کسی سرکاری محکمہ کے سپرد کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ جو ارکان عشر کمیٹی کے ممبران کی زیرنگرانی یہ کام سرانجام دیں۔ تاکہ یہ کام باضابطہ سرانجام ہو یہ کام عوام اور سرکاری ملازمین کے اشتراک ہی سے بہتر طور پر انجام پا سکتا ہے۔ کیونکہ سرکاری ملازمین کو اپنے فرائض کی ادائیگی کے سلسلہ میں حکومت اور عوام کے محاسبے کا خوف ہوگا۔

انفرادی مستحقین کی فہرستیں اور ان کی ضروریات کا تعین کرنے کے سلسلہ میں بھی عشر کمیٹی کے ارکان اہم کردار ادا کر سکتے ہیں تاہم آخری فیصلہ اعلیٰ سطح پر ہونا لازمی ہے تاکہ مقامی سٹاف کو اپنے کام کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے۔

عشر پر آپ نے سیر حاصل مقالے کے بعد ڈاکٹر صاحب نے خود بھی عام گفتگو کا آغاز کیا۔ (ادارہ)

ڈاکٹر بھٹی صاحب: بہر حال اب جو صورت پیش نظر ہے، عشر کی رقوم اگر ہم فلاحِ عامہ کے کاموں پر خرچ کر سکیں تو اس نظام کے بارے میں لوگوں کے اندر کسی طرح کی بداعتمادی پیدا نہیں ہوگی۔ دوسرے دیہی معاشرت اور معیشت میں انقلاب آجانے کا۔۔۔ لیکن ایک رکاوٹ ہے اس میں، چونکہ یہ ایک فقہی اور شرعی مسئلہ ہے۔ اس لیے ہمیں علماء کرام سے رجوع کرنا پڑا ہے۔ وہ اگر اس کی اجازت دے دیں تو پھر ہم سب کا فرض ہوگا کہ حکومت کو ایسی قابل عمل تجاویز پیش کریں تاکہ وہ عشر کی ان رقوم کو احسن طور پر استعمال کر سکے۔ حکومت کا اصول یہ ہے کہ جو لوگ مقامی سطح پر کسی سکیم کے لیے وسائل پیدا کر سکتے ہوں وہ انہیں ایک میچنگ گرانٹ دیتی ہے۔ یعنی حکومت ان نجی وسائل کو دوگنا کر کے اس سکیم پر خرچ کرتی ہے۔

میں نے جناب ہاشمی صاحب سے بھی اس سلسلہ میں بات کی تھی کہ اگر عشر کی رقوم کے بارے میں بھی ایسا ہو سکے یعنی ہر جگہ مقامی طور پر عشر سے جتنا روپیہ حاصل ہو اور حکومت اس پر میچنگ گرانٹ دیدے تو چند سالوں میں دیہات کی کایا پلٹ ہو سکتی ہے۔

لیکن یہ سب کچھ اس بات پر منحصر ہے کہ علماء کرام کیا فرماتے ہیں۔ میں حال ہی میں منعقد ہونے والی اسلامک اکنامک کونسل کی میٹنگ میں شرکت کرنے گیا تھا۔ وہاں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب بھی مدعو تھے۔ انہوں نے چند مفید مشورے دیے اس سلسلہ میں ان کا خیال تھا کہ ہم دو طرح سے یہ کام کر سکتے ہیں۔ ایک اس طرح کہ ہم دیہی عامۃ الناس کو، عام بہتری کے لیے عشر سے قرض حسنہ دے سکتے ہیں، اور

پھر آسان قسطوں میں ان سے واپس لے سکتے ہیں لیکن ہمارے نظریاتی کونسل کے علماً کے خیال میں اس صورت میں رقم کی واپسی کی یقین دہانی کس طرح ہوگی۔

دوسری ان کی تجویز یہ تھی کہ غریب لوگوں کو قرض دلوادیں، بنک سے اور اس قرض کی ادائیگی عشر سے کریں۔ چنانچہ اس تجویز سے بہت سے نظریاتی کونسل کے ارکان نے اتفاق کیا۔

مولانا عبداللطیف صاحب: آپ نے فرمایا کہ جو مستحق حضرات ہیں انہیں بنک سے قرض دیدیا جائے اور اس کی ادائیگی عشر سے کر دی جائے۔ لیکن اس طرح کان کو الٹی طرف سے پکڑنے کی کیا ضرورت ہے۔ آخر عشر کی رقم غربا اور فقراء کو براہِ راست دے دینے میں کیا مشکل ہے؟

مفتی محمد حسین نعیمی صاحب: مشکل اس میں یہ ہے کہ زکوٰۃ کمیٹی خود تو مستحق نہیں البتہ اس میں اگر مستحقین کے نمائندے شامل کر لیے جائیں اور ان کے ذریعے سے اس کو خرچ کیا جائے تو مشکل آسان ہو جائے گی۔

مولانا عبداللطیف: اس طرح بھی بینک کو ادا کرنے سے تملیک تو نہ ہوگی!

بھٹی صاحب: یہی ہماری مشکلات ہیں۔ جن کے اوپر ہم کو غور و خوض کرنا ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اتنی بڑی رقم یوں ہی تقسیم کر دی گئی تو ہم کسی ایسے فائدے تک نہیں پہنچ سکیں گے جس سے دیہات والے یہ محسوس کریں کہ ان کی بہبود کا کوئی کام ہوا ہے۔ یوں تو وہ بددل ہو جائیں گے کہ کوئی عملی کام ہوا ہی نہیں۔

مولانا محمد متین ہاشمی صاحب: بھٹی صاحب کا یہ خیال ہے کہ یہ جو رقم عشر کی ہے، یعنی سات ارب روپیہ اب گاؤں کے مستحقین کی تعداد تو بس اتنی ہی ہے کہ اگر صدقہ فطر انکو دے دیا جائے تو وہ کافی ہو جائے گا ــــ اگر اس رقم کو یوں ہی دیہی مستحقین میں بانٹ دیا جائے۔

تو دیہی معیشت متاثر ہوگی۔ اس لئے کوئی ایسی شرعی ترکیب نکالی جائے کہ یہ رقم اجتماعی رفاہی کاموں میں لگائی جاسکے۔ تاکہ دیہات کے لوگ یہ محسوس کریں کہ نظام عشر ان کے لیے مفید ہے۔ یعنی بینک سے قرضہ لیا جائے اور رفاہی ادارے کھولے جائیں یا دیہاتوں میں ایک بہت بڑا مسئلہ ہے وہ یہ کہ جو لوگ بے زمین ہیں اور مزارع کی حیثیت سے کام کرتے ہیں۔ ان کی رہائش کے لیے پانچ پانچ مرلے کے چھوٹے چھوٹے پلاٹ خرید کر انہیں الاٹ کر دیے جائیں اور رقم عشر سے ادا کر دی جائے۔

مولانا عبداللطیف صاحب: آپ نے جو یہ فرمایا کہ پانچ پانچ مرلے کے پلاٹ خرید کر مستحقین میں تقسیم کر دیے جائیں اور رقم عشر سے ادا کر دی جائے، ایسا کیوں نہ کریں کہ عشر کی رقم مستحقین کو دے کر انہیں اپنے لیے زمین خریدنے پر آمادہ کریں یعنی انہیں مالک بنادیں اور وہ خود خریدیں اپنے لئے۔

ہاشمی صاحب: یہ تو ٹھیک ہے مگر اس میں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ وہ دیگر ضروریات پر خرچ کریں گے اس طرح ان کا ایک مستقل مسئلہ حل ہو جانے سے رہ جائے گا کیوں ناں بنے بنائے مکان انہیں الاٹ کر دیئے جائیں، عشر کی رقم سے۔

مولانا عبداللطیف صاحب: ٹھیک ہے اگر آپ عشر کی رقم سے کوئی شے خرید کر کے کسی مستحق کو اس کا مالک بنا دیتے ہیں تو یہ بات غلط نہ ہوگی۔

ہاشمی صاحب: اس طرح ایک مسئلہ یہ طے ہوا کہ دیہات میں ایسے غریب لوگ جن کے پاس اپنی زمین نہیں ہے، اور وہ بیچارے مفلوک الحال: ہیں زمین نہیں خرید سکتے تو عشر کی رقوم سے زمین خرید کر انہیں دی جاسکتی ہے اور امداد بھی فراہم کی جاسکتی ہے جس سے وہ مکان تعمیر کرلیں۔

مولانا گلزار احمد مظاہری صاحب: میری درخواست یہ ہے مقاصد کسی شئے کے دو طرح کے ہو۔
ہیں۔ ایک فوری اور دوسرے دور رس۔ عشر اور زکوٰۃ کا فوری مقصد تو یہ ہے
توخذ من اغنیاءھم و ترد علی فقرائھم ۔ (کہ مالداروں سے وص
کیا جائے اور فقراء میں تقسیم کر دیا جائے۔) تو فوری طور پر آپ فقراء کی جو امداد
سکتے ہیں وہ ان کا فقر و افلاس دور کرنا ہے۔ فوری مقصد تو یہ ہوا پہلے آپ با
اس کو طے کریں۔ اس کے بعد دور رس مقاصد اور فلاحی سکیمیں ہیں یعنی دس سال
بیس سال بعد، وہ بھی سوچیں مثلاً دیکھیں ایک آدمی کو اس وقت سو روپے کی
ہے آپ اس مفلس کو یہ کہتے ہیں کہ فی الحال صبر کرو دس سال بعد جب یہ اور
کامیاب ہو گی تو سب کے مسائل دور ہو جائیں گے۔ اس طرح سے اس کی ا
عزبت تو دور نہ ہوئی۔ پھر منشاء عشر کیسے پورا ہوا؟

مولانا عبداللطیف صاحب: لیکن یہ بات تو حضرت اس وقت پیدا ہو گی۔ اگر ہم فقراء کو براہ ر
دینے والی مد بالکل ختم کر دیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں یہ بھی سوچا جائے اور وہ
جاری رکھا جائے۔

ریاض الحسن نوری صاحب: بات یہ ہے کہ وہ رقم اتنی زیادہ ہے کہ فقر دور کرنے کے
بھی بچ رہے گی۔

مظاہری صاحب: تو پھر اس میں سے سکیمیں بنا سکتے ہیں۔

محمد اسلم سکھیرا صاحب: مجھے اگر اجازت دیں تو تھوڑا سا عرض کروں۔ تاکہ آپ کے
اس کا بیک گراؤنڈ ہو۔ پھر آپ اس کا مذہبی پہلو اور نقطہ نظر اچھی طرح سمجھ
گے اس وقت پنجاب میں جو پوزیشن ہے وہ یہ ہے کہ پچانوے کروڑ بچا
پچاس ہزار روپے کی رقم زکوٰۃ کے فنڈ سے پنجاب کو دی گئی،

جس میں سے اکہتر کروڑ تہتر لاکھ

روپے بائیس ہزار زکوٰۃ کمیٹیوں کے ذریعے غرباء میں تقسیم کیے گئے اور بائیس کروڑ کی مزید رقم یعنی چھٹی قسط، جو اب جا رہی ہے۔ اور لوکل زکوٰۃ کمیٹیاں جو ایک ہزار سے بارہ ہزار کی آبادی تک ہیں، اس رقم کو غرباء میں تقسیم کریں گی۔ اس کے علاوہ دینی مدارس کو اسلامی تعلیم کے لیے دو کروڑ پچھتر لاکھ روپے کے قریب بطور امداد دی جا چکی ہے۔ ویلفیئر انسٹی ٹیوشن کو دو کروڑ اڑسٹھ لاکھ روپے دیئے جا چکے ہیں اور نوے لاکھ روپیہ بیوگان کی بحالی کی سکیم کے لیے تقسیم کیے جا چکے ہیں۔ جس میں ان کو سلائی کا کام سکھایا جاتا ہے۔ اور بعد میں مشینیں بھی انہیں دی جاتی ہیں اس طرح سے دوسری کئی رفاہی اور فلاحی سکیمیں ہیں جنہیں زکوٰۃ کی رقم سے امداد دی جا رہی ہے۔

اس طرح مختلف مستحق طبقوں مثلاً نادار سٹوڈنٹس کی امداد کی جا رہی ہے، تقریباً پچاس لاکھ روپیہ بطور وظیفہ ان کو دیا جا چکا ہے۔ ابھی حال ہی میں صدر صاحب نے سات کروڑ روپے پنجاب کے لیے دیئے ہیں یعنی جو طالب علم پڑھنا چاہے لیکن تعلیم جاری نہ رکھ سکے اس کی امداد کی جائے اس میں سے سترہ لاکھ روپے تقسیم ہو چکے ہیں۔ اور آپ کو سن کر خوشی ہو گی کہ ایک درخواست بھی نامنظور نہیں ہوئی۔ جس نے بھی اپنے پرنسپل کی تصدیق سے درخواست بھیجی ہے اس کی درخواست منظور کر لی گئی ہے۔ یہ تو ہوئے زکوٰۃ کے وہ مصرف جن میں ہم زکوٰۃ کی رقم خرچ کر رہے ہیں۔

ابھی آپ نے فرمایا تھا کہ عشر کا تجربہ کچھ زیادہ کامیاب نہ ہو گا کیونکہ مقامی عشر کمیٹیاں دھڑے بندی کی وجہ سے گڑبڑ کریں گی۔ تو میں عرض کروں کہ ڈسٹرکٹ زکوٰۃ کمیٹیوں میں سوائے ایک ڈپٹی کمشنر کے باقی عوام ہی کے لوگ ہیں، انہوں

نے ہی مقرر کرنی ہے کم اوسط پیداوار اور کم اوسط قیمت - فی ایکڑ پچیس فیصدی نہری باقی زمینوں کا- ۳۲ ½ فیصدی یہ جو ہے ٹیوب ویل والی زمینوں کا- ٹیوب ویل کا نرخ نکال کے باقی پیداوار پر پانچ فیصد عشر لگتا ہے لیکن ڈسٹرکٹ زکوٰۃ کمیٹی فی ایکڑ مختلف جنس کی پیداوار کی قیمت مقرر کر دے گی - چونکہ یہ قیمت ڈسٹرکٹ زکوٰۃ کمیٹی نے مقرر کرنی ہے - وہی فائنل اتھارٹی ہے - دھڑے بندیوں کی وجہ سے گڑبڑ کا جو امکان ہے اس کا تدارک یوں کیا گیا ہے کہ کمیٹیاں ڈسٹرکٹ لیول LEVEL پر فی ایکڑ پیداوار کی قیمت کا تعین کریں گی - لوکل کمیٹیوں کا کام یہ ہوگا کہ وہ اس بات کا تعین کریں کہ فی ایکڑ پیداوار کتنی ہوتی ہے یعنی سب کا دائرہ کار الگ الگ مقرر کر دیا گیا ہے -

تیسری بات جو بھٹی صاحب نے فرمائی، پٹواری کے اختیارات کے بارے میں تو یہ واحد نظام ہے، زکوٰۃ وعشر کا، جس میں کسی سرکاری آدمی کا عمل دخل نہیں، کوئی حیثیت نہیں، کوئی پوزیشن نہیں - پٹواری کو تو زکوٰۃ کمیٹی والے بلا کر پڑتال کر سکتے ہیں، خسرہ گرداوری سے دیکھ سکتے ہیں کہ مثلاً اتنے ایکڑ کاشت ہوتی ہے یعنی دس ایکڑ تو کیا خسرہ گرداوری میں بھی دس ہے، کم و بیش تو نہیں لیکن خسرہ گرداوری کے وہ پابند نہیں بلکہ موقعہ پر جا کر خود تسلی کر سکتے ہیں - پٹواری تو ان کی مدد کے لیے ہے - ویسے بھی اگر مقامی زکوٰۃ کمیٹی کی تشخیص غلط ہو تو تحصیل زکوٰۃ کمیٹی میں اس کے خلاف اپیل کی جا سکتی ہے ———

مگر اس کی شرط یہ ہے کہ تشخیص شدہ رقم کا پچاس فیصد پہلے جمع کرائے - ویسے آپ کو معلوم ہوگا کہ یہ جو زکوٰۃ کا نظام ہے اس میں حکومت کا لفظ کہنا بھی ایک قسم کی زیادتی ہے - کیونکہ یہ جو مرکزی زکوٰۃ کونسل ہے اس میں ہائی کورٹ کے

جج ہیں اس کے چیئرمین سپریم کورٹ کے جج ہیں، مسٹر شفیع الرحمٰن۔ باقی پبلک کے ہیں۔ ایک ہوم سیکرٹری ہیں، مسٹر امتیازی صاحب۔ وہ ایک ممبر ہیں بس۔ یہی حال دوسری کمیٹیوں کا ہے۔ اب کوئی بڑی سے بڑی اتھارٹی بھی ان کو یہ نہیں کہہ سکتی کہ آپ یہ کریں بلکہ صرف ریکوئیسٹ کر سکتی ہے۔

ایک بات بھٹی صاحب نے اور کی تھی کہ بے ایمانی ہو رہی ہے، کام ٹھیک طرح سے نہیں ہو رہا اس کے سلسلے میں عرض کروں کہ چوبیس ہزار پنجاب میں زکوٰۃ کمیٹیاں ہیں۔ ہمیں جو تحریری شکایات موصول ہوئی ہیں وہ زیادہ سے زیادہ تیس ہوں گی۔ اب اگر چوبیس ہزار میں سے تیس آدمی خراب ہیں تو یہ کہنا کہ سارا نظام ہی خراب ہے اور سب فراڈ کر رہے ہیں، غلط ہے .... اس میں فراڈ ہو ہی نہیں سکتا، وجہ اس کی یہ ہے، میں عرض کروں کہ یہ رقم ایک چیئرمین اور ایک ممبر مل کر نکلواتے ہیں اور جس جس کو دیتے ہیں اس سے دستخط لیتے ہیں۔ ریکارڈ ہوتا ہے۔ کسی آدمی کو چیئرمین اکیلا نہیں دے سکتا۔

البتہ اس میں تھوڑی سی دقت یہ آتی ہے کہ ہر چیز مشتہر کر کے لوگوں کے سامنے دی جائے تو اسلام میں یہ بھی ہے کہ کسی کو رسوا نہ کیا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ لوگوں کی عزت نفس کا خیال رکھا جائے۔ لیکن اس صورت میں فراڈ کی تھوڑی سی گنجائش بھی ہے جس کا کچھ تدارک اس طرح کیا گیا ہے کہ ایک چیئرمین کے ساتھ ایک ممبر دونوں مل کر طریقہ کار سطے کرتے ہیں۔ دونوں پبلک کے نمائندے ہوتے ہیں کوئی سرکاری ملازم نہیں ہوتا ایک طرف تو لوگ کہتے ہیں کہ ....

بھٹی صاحب : یہ کام یعنی زکوٰۃ کا نظام کوئی اتنا مشکل بھی نہیں۔ آپ نے جو کچھ فرمایا وہ درست ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ عشر کی شکل میں یہ جو اتنی بڑی رقم اکٹھی ہو گی

اس کا مصرف کیا ہو، رورل پاپولیشن کے مسائل کے لحاظ سے، ان کی حالت بہتر کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے یہ ایک بہت بڑا راستہ پیدا کر دیا ہے۔ اس کو پوری طرح کام میں لایا جائے۔

بھیرا صاحب: یہ آپ نے جو بات کی ہے ایک بڑا اہم مسئلہ ہے، کیونکہ اگر آپ ہر ایک کو گھر بیٹھے ہوئے پیسے دیدیں گے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ کام کرنا چھوڑ دیں گے۔ جب لوگ کام کرنا چھوڑ دیں گے۔ تو کھیتی باڑی کون کرے گا؟ زمینیں کون کاشت کرے گا۔ اس طرح ایک طرح کی اختیاری بے کاری پیدا ہو جائے گی۔ دوسرے آپ نے جو یہ فرمایا ہے کہ زمینیں خرید کر انہیں دیدی جائیں تو بات دراصل یہ ہے کہ گاؤں میں زمینیں آباد کرنے کا ایک خاص طریقہ ہے۔ حکومت کے لیے یہ آسان ہے کہ وہ زمینیں خرید کر کے بے زمین لوگوں میں تقسیم کر دے لیکن مسئلہ یہ ہے کہ یہ جو بڑے زمیندار ہیں انہیں اپنی زمینیں کاشت کرنے کے لیے کارندے نہ ملیں گے اور دوسرے زمینی کام کرنے کے لیے لیبر نہ ملے گی لیکن زکوٰۃ کے برعکس عشر کے بارے میں چونکہ اصول یہ ہے کہ جہاں سے عشر اکٹھا کیا جائے وہیں خرچ ہو تو یہ سوال واقعی قابل غور ہے کہ عشر کی رقوم اجتماعی دیہی ترقیاتی سکیموں پر خرچ ہو سکتی ہیں یا نہیں؟ یعنی ان سے سڑکیں بنائی جائیں، پینے کے پانی کا انتظام کیا جائے، بجلی سپلائی کر دی جائے، ٹیوب ویل لگا دیے جائیں، پکے مکانات بنا دیے جائیں، اسی طرح انتقال آبادی کا مسئلہ ہے۔ لوگ دیہاتوں سے شہروں کی طرف بھاگ رہے ہیں جس سے شہروں میں بھی کئی طرح کے مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور دیہات بھی زمین داری کے کام کرنے والوں سے خالی ہو رہے ہیں۔ یہ فنڈ ایسی سکیموں پر بھی خرچ کیا جا

سکتا ہے جس سے انتقال آبادی کے اس غلط رجحان پر قابو پایا جاسکتا ہے۔

بٹ صاحب: اسے معاف کیجیے گا۔ آپ کی اس بات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ آپ گاؤں کے لوگوں کو صرف کاشتکار ہی رکھنا چاہتے ہیں۔

سکھیرا صاحب: میرا مطلب یہ نہیں تھا میں صرف یہ کہنا چاہتا تھا کہ انتقال آبادی سے جو مسائل پیدا ہو رہے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کاشتکاری کے جملہ کام متاثر ہوں گے۔ آپ دیہات والوں کو دستکاری کے وہ سارے کام سکھا سکتے ہیں جو ان کی روزانہ کی ضروریات سے متعلق ہیں . . .

بٹ صاحب: لیکن اگر آپ عشر کی رقم سے کسی بے زمین کو زمین خرید دیتے ہیں تو وہ اسے کاشت کر کے خود عشر دینے کے قابل ہو جائے گا۔ اب وہ زمینیں جو غیر آباد ہیں یا حکومت کی ملکیت ہیں وہ ان میں تقسیم کی جا سکتی ہیں اور عشر کی رقم ان کے آباد کرنے پر خرچ کی جا سکتی ہے۔

سکھیرا صاحب: یہ آپ نے عشر کی رقم کا ایک ایڈیشنل مصرف بتایا ہے مسئلہ یہ ہے جیسا کہ بھٹی صاحب نے فرمایا — لوگوں کو عشر اور زکوٰۃ کی رقم دے کر ان سے کام کرنے کی عادت چھڑا دی جائے یا شہر والوں کی طرح ایسی سکیمیں بنا کر انہیں بھی اجتماعی سہولتیں مہیا کی جائیں تاکہ ان کا معیار زندگی بلند ہو۔

مولانا عبداللطیف صاحب: یہ پتہ نہیں ہم نے کیوں تصور کر لیا ہے کہ ملک کے سارے کام عشر کی رقم سے ہی پورے کئے جائیں۔ یہ ہم نے عجیب بات بنالی ہے کہ —— کہ آدھا تیتر آدھا بٹیر ادھر ہم عشر لگا رہے ہیں مگر خراج جزیہ وغیرہ نہیں لگا ہے اگر خراج کی رقم وصول کی جائے تو وہ عشر سے بھی زیادہ ہو گی۔ وہ آپ ان تمام مصارف پہ خرچ کر سکتے ہیں جن کا آپ ذکر کر رہے ہیں۔

شمی صاحب: ایسی خراجی زمینیں بہت کم ہیں۔

سکھیرا صاحب: یہ بھی ایک ایڈیشنل پوائنٹ ہے لیکن پہلے ہمیں عشر کی رقم کے استعمال کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہنچنا چاہیے۔

...ری صاحب: دیہات میں تعلیم کا بھی ایک مسئلہ ہے۔ ہمارے دیہاتوں میں تعلیم بالکل نہیں جب تک دیہات میں تعلیم عام نہیں ہو گی۔ ہرگز ترقی نہیں ہو گی۔ ....

سکھیرا صاحب: میرا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تعلیم ... تعلیم، میڈیکل، سینٹری پکے مکان ٹٹی پیشاب کی جگہ وغیرہ یہ ساری چیزیں آج کل کے مہذب دور میں بنیادی ضرورتیں ہیں لیکن سوال پھر وہی ہے کہ آیا ہم یہ رقم اس طرح کی سکیموں پر خرچ کر سکتے ہیں یا زکوٰۃ کی طرح عشر کی مدات بھی طے شدہ ہیں؟ فرض کیا ایک گاؤں کی عشر کی آمدنی اڑھائی لاکھ ہے اس میں سے آپ ان کو ایک ٹیوب ویل لگا دیتے ہیں پکی سڑکیں بنا دیتے ہیں سکول کھول دیتے ہیں۔ اساتذہ کو تنخواہیں دیدیتے ہیں وغیرہ۔ ....

ویسے میں بھٹی صاحب کی اس بات سے اتفاق نہیں کرتا کہ دیہاتوں میں لوگ کلمہ پڑھنا نہیں جانتے میں بھی ایک دیہاتی ہوں۔ میرے خیال میں دیہات میں کوئی ایسا آدمی نہیں جو کلمہ نماز نہ جانتا ہو البتہ اس حد تک ان کی بات درست ہے کہ وہ اس کا مطلب نہ جانتے ہوں۔ ....

مفتی صاحب: (سکھیرا صاحب سے) میں آپ سے یہ بات پوچھنا چاہتا ہوں کہ یہ جو فی ایکڑ اوسط پیداوار آپ لگائیں گے وہ نہری یا بارانی یا ٹیوب ویل کی اوسط پیداوار ہو گی؟

سکھیرا صاحب: میں نے عرض کیا ہے ناکہ عشر سرکل بنائے گئے ہیں جن میں تیس یا چالیس گاؤں ہیں اور ہر ضلع میں چھ سات عشر سرکل ہیں اب ہر سرکل کی اوسط پیداوار تیس من پچیس من بیس من ہے دوسرے کی اٹھارہ، سولہ اور بارہ من ہے اور تیسرے

کی بارہ دس اور آٹھ من ہے تو ان سب کی کم سے کم اوسط نکالی جائے گی۔ تاکہ زمینداروں پر کم سے کم بار پڑے یعنی یہ نہ ہو کہ ایک چھوٹے زمیندار کو اپنی پیداوار سے بھی زیادہ عشر دینا پڑ جائے تو وہ کہاں سے دے گا۔

مفتی صاحب: میں نے یہ بات پوچھی ہے کہ .... (سکھیرا صاحب، مفتی صاحب کا سوال صحیح طور پر سمجھ نہیں رہے۔)

ملک خدا بخش بچہ صاحب (مفتی صاحب کو خطاب کرتے ہوئے) حضرت! میں آپ کے سوال کا جواب دیتا ہوں۔ آپ نے بڑا اچھا سوال اٹھایا ہے قواعد کی رو سے ہر قسم کی اراضی پر مختلف اجناس کی اوسط مختلف ہوگی، آب پاش کی علیحدہ غیر آب پاش کی علیحدہ، ٹیوب ویل کی علیحدہ، کلاسیفکیشن آف سائل کے اعتبار سے۔ نہ کہ ہر ایک پر ایک ہی لگا دی جائے گی۔ میں تو یہی سمجھا ہوں۔

راؤ عبدالقدیر صاحب: میں عرض کروں۔ پنجاب میں ہماری جو فصلیں کاشت ہوتی ہیں ایک تو ان کے بیج مختلف ہوتے ہیں مثال کے طور پر گندم جس کے سات آٹھ قسم کے بیج ہیں۔ اس کے علاوہ آب پاشی کے مطابق اقسام اراضی رائج ہیں۔ ایک رقبہ سیلاب سے کاشت ہوتا ہے تو سیلابی گندم کہلاتی ہے، جھلار سے ہوتا ہے تو جھلاری، پہاڑوں کے پانی سے ہوتا ہے تو آبریز گندم، اور اگر صرف کنویں سے سیراب ہوتا ہے تو چاہی گندم، اور اگر ٹیوب ویل سے سیراب کرتے ہیں تو نل چاہی گندم اگر نہری پانی بھی ساتھ دیتے ہیں تو نل چاہی نہری گندم کہتے ہیں تو اس طرح ہمارے ہاں صرف گندم کی دس پندرہ اقسام ہو جاتی ہیں، پنجاب میں۔ صرف لاہور تحصیل میں پچھلے ربیع میں تئیس فصلیں کاشت ہوئیں باقی سبزیاں وغیرہ سب شامل کرنے سے تعداد ساڑھے تین سو تک پہنچ جاتی ہے۔

مفتی صاحب: آپ نے میرے سوال کو اور مشکل بنا دیا۔

راؤ صاحب: جی مشکل نہیں بنایا میں عرض کرتا ہوں ۔۔۔۔۔۔۔۔۔

مفتی صاحب: نہیں ۔ پہلے تو ہم صرف تین ہی قسمیں کہہ رہے تھے آپ نے بیچ کو بیچ میں لاکر تعداد خواہ مخواہ بڑھا دی۔

راؤ صاحب: لیکن وہ بات ممکن ہی نہیں تھی کیونکہ کوئی ایسی ایجنسی موجود نہیں تھی جو اتنی قسم کے اجناس کے مختلف ریٹ مقرر کر کے حساب کتاب رکھتی تاکہ اس کے مطابق وصول کر سکتے۔ اگر اصل میں دیکھیں تو ہر کاشت کار کی اوسط علیحدہ ہو گی بلکہ ہر کھیت کی علیحدہ پیداوار ہوگی۔ اس لیے حکومت کی زکوٰۃ کونسل نے جو قواعد مرتب کیے ہیں ان میں بلا لحاظ نہری یا بارانی اوسط صرف ایک مقرر کی ہے جس کا نام انہوں نے رکھا "کم اوسط پیداوار" یعنی محکمہ مال کے چک تشخیص پہلے سے موجود ہیں، تقریباً پچاس ساٹھ گاؤں شامل ہوتے ہیں اس کا نام انہوں نے عشر سرکل رکھا ہے۔ اس عشر سرکل میں اگر کسی نے ربیع میں گندم کاشت کی ہوگی تو سارے عشر سرکل کی کم اوسط پیداوار ایک ہوگی۔ جو ضلعی زکوٰۃ کمیٹی باقاعدہ مشورہ کر کے اور خود مشاہدہ کر کے مقرر کرے گی۔ اس میں گنجائش یہ رکھی گئی ہے کہ اخراجات کی مد میں کوئی رعایت نہیں ہے۔

مفتی صاحب: سوال یہ تھا کہ ڈسٹرکٹ کونسل کے سامنے تین قسم کی زمینیں ہیں جن کی پیداوار مختلف ہے اب وہ کس کو معیار بنائے گی؟

راؤ قدیر صاحب: معیار صرف گندم بلا لحاظ قسم اور عشر سرکل کی کم اوسط پیداوار ہوگی۔

بٹ صاحب: یہ اب بات ہوئی۔

مفتی صاحب: یعنی بلا لحاظ قسم؟

راؤ قدیر صاحب: جی ہاں۔

مفتی صاحب: گذارش یہ ہے کہ ایک ڈسٹرکٹ کمیٹی کے سامنے یہ ہے کہ ایک ٹیوب ویل کی پیداوار ساٹھ من ہے نہری کی چالیس من بارانی کی پچیس من اب یہ بتلائیں کہ کیا کوئی اصول طے ہوا ہے کہ آیا تینوں کو ملا کر اوسط نکالیں یا نہری کا اوسط لے لیں کیا اصول کیا ہے؟

سکھیرا صاحب: اصول اس میں یہ ہے ... میں عرض کروں پاکستان میں اکثر علاقے ایک جیسے ہیں۔ مثلاً بارانی ہیں جیسے جہلم سائڈ کے۔ اسی طرح دوسرے ایک طرح کے علاقے ہیں ان میں جہاں اوسط پیداوار سب سے کم ہو گی اسی کو معیار بنایا جائے گا۔

مفتی صاحب: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ سوال اپنی سمجھ سے بنا رہے ہیں۔

سکھیرا صاحب: نہیں نہیں ایسی کوئی بات نہیں۔

مفتی صاحب: کیا حکومت کی طرف سے بھی کوئی ہدایت ہے اس سلسلہ میں؟

سکھیرا صاحب: بالکل ہدایت ہے۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: (مفتی صاحب سے مخاطب ہوتے ہوئے) مفتی صاحب! انہوں نے چھوڑا ہے زیادہ تر عشر کمیٹی کی صوابدید پر، وہ جائیں گے موقعہ پر اور دیکھیں گے کہ اس زمین سے کتنی پیداوار حاصل ہوئی ہے۔ اس حساب سے وہ اس کا اوسط نکالیں گے اور عشر طے کریں گے۔

مفتی صاحب: کمیٹی کے سامنے تین قسم کی زمینیں ہیں۔ وہ اوسط طے کرتے ہوئے کسے پیش نظر رکھے گی۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: بارانی کی بارانی کے طور پر، نہری کی نہری کے طور پر....

مفتی صاحب: دوسرا سوال یہ ہے کہ اب خاص طور پر جو مالیہ ہے اس سے کتنی رقم اکٹھی ہوتی ہے؟

ملک بُچہ صاحب: میں تبلائے دیتا ہوں سارے ملک سے تئیس کروڑ روپے، مالیہ اور ترقیاتی ٹیکس ملا کر تئیس کروڑ چاروں صوبوں سے حاصل ہوتے تھے اور اب سات سو کروڑ روپے عشر کی آمدنی ہوگی۔

مفتی صاحب: ہمارے دیہاتوں کی آبادی پچھتر فیصد ہے اور زمینی ٹیکسوں سے آمدنی تئیس کروڑ روپے اس کے بر عکس شہروں کی آبادی پچیس فیصد ہے لیکن وہاں سے حاصل ہونے والی آمدنی ۸ ارب کے برابر ہے۔

ملک بُچہ صاحب: آپ نے بالکل بجا فرمایا۔

مفتی صاحب: تو تئیس کروڑ ملا آپ کو دیہات سے اور آٹھ ارب شہروں سے، اب روپیہ جو خرچ ہوتا ہے دیہاتوں کے اوپر ترقیاتی سکیموں کی شکل میں وہ بذاتِ خود کتنا ہوتا ہے؟

ملک بُچہ صاحب: میں عرض کروں، یہ واقعی بڑا اہم سوال ہے۔ اس وقت ہر وہ مالک زمین جو پچیس ایکڑ آب پاش یا پچاس ایکڑ غیر آب پاش کا مالک ہے وہ مالیہ یا ترقیاتی ٹیکس سے مستثنیٰ ہے۔ اور اس طرح کے مالکوں کے پاس ستر فیصد رقبہ ہے۔ یہ تئیس کروڑ تو باقی ماندہ ـــــ تئیس فیصد رقبہ سے حاصل ہوتا ہے اور یہ جو آٹھ سو کروڑ شہری علاقوں سے حاصل ہونے والی آمدنی کے بارے میں آپ نے فرمایا تو اس میں چودہ فیصد تو سیدھا آتا ہے جسے ڈائریکٹ ٹیکس کہتے ہیں باقی چھیاسی فیصد اِن ڈائریکٹ ٹیکسوں سے حاصل ہوتا ہے۔ جو ملک کے سارے لوگوں پر عائد ہے، بلا تخصیص چاہے وہ شہری ہیں، دیہاتی ہیں یا جو بھی ہیں وہ کسی ایک طبقہ

پر نہیں لگتا مثلاً مختلف ڈیوٹیز ہیں جیسے ایکسائز ڈیوٹی . . . .

ی صاحب : لیکن میں تو اس آمدنی کی بنیاد پر ایک دوسری بات کہنا چاہتا ہوں۔

صاحب : جی فرمائیے

ی صاحب : وہ یہ ہے کہ پچانوے کروڑ روپیہ تو آیا ہے زکوٰۃ سے اور یہ اب بتا رہے ہیں کہ سات سو کروڑ حاصل ہوگا عشر سے جب کہ مالیہ سے ملتا تھا صرف تیئس کروڑ روپے جس سے چھوٹے کاشتکار مستثنیٰ تھے۔ استثنیٰ تو بہرحال عشر میں بھی ہے یعنی کم از کم پانچ وسق۔

یہ صاحب : یہ تو کچھ بھی نہیں۔

تی صاحب : بہرحال یہ جو سات ارب روپیہ ہمیں عشر سے حاصل ہوگا . . . . .

ٹ صاحب : بلکہ اس سے بھی زیادہ حاصل ہوگا۔

فتی صاحب : دیہاتوں کی اقتصادی حالت بہت خستہ ہے۔ وہاں افلاس اور غربت بہت زیادہ ہے لہٰذا وہ عشر لیں گے، دیں گے نہیں۔ اب ہم نے جو عشر رکھا ہے وہ میرے حساب میں تقریباً اڑھائی فیصد آتا ہے۔ اس طرح کہ ہم نے پانچ وسق تو مستثنیٰ کر دیا۔

ولانا فضل الرحمٰن صاحب : یعنی چھبیس من۔

فتی صاحب : چھبیس من تو چلے گئے . . . . .

بچہ صاحب : نہیں صاحب اگر صرف چھبیس من ہوں تو وہ مستثنیٰ ہیں۔ نہ کہ چھبیس من منہا ہوں گے۔

مفتی صاحب : دیکھیے صاحب ! مثلاً سو من پیدا ہوا تینتیس فیصد تو نکل گیا ٹیوب ویل کا۔ اب بچ رہے۔ سڑسٹھ فیصد ۔ اس میں سے آپ نے پانچ فیصدی لیا۔ اب

کتنا بچے گا یہ؟

بٹ صاحب: ساڑھے بارہ فیصد

مفتی صاحب: سٹرسٹھ میں سے ہم نے جو عشر لینا تھا وہ نصف عشر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے تینتیس من سے لیا۔

بُچہ صاحب: چونتیس من سے۔

مفتی صاحب: اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم نے سو میں سے چونتیس من پر عشر لیا۔

بچہ صاحب: جناب! یہ سوال آپ کے ذہن میں بارانی، نہری اور دوسری زمینوں کی تقسیم کی وجہ سے آیا ہے لیکن حکومت نے یکسانیت کے اصول کو پیش نظر رکھا ہے۔ یعنی ان سب سے بیس فیصد عشر لیا جائے گا۔ وہ تینتیس من جو آپ کاٹ رہے ہیں وہ تو آپ بارانی رقبہ تصور کر کے کاٹ رہے ہیں یہاں تو زیادہ تر آبپاش رقبہ ہے۔ ۔ ۔ ۔

مولانا فضل الرحمٰن: نہیں نہیں۔

مفتی صاحب: اور ٹیوب ویل کا رقبہ؟

بُچہ صاحب: وہ بھی تو آبپاش میں شمار ہوتا ہے۔

مفتی صاحب: مگر اس میں عشر ہے یا نصف عشر؟

مختلف آوازیں: نصف عشر ہی ہے۔

بُچہ صاحب: نہیں صاحب ہم نے تو یہ سب آرڈی ننس میں پڑھا ہے۔ (سکھیرا صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) یہ صاحب بیٹھے ہیں۔ وضاحت کریں گے۔

راؤ قدیر صاحب: بیسواں حصہ ہے، آب پاش میں سے پانچ فیصد۔ ۔ ۔ ۔

بُچہ صاحب: عشر کا تو نصف ہے۔ اصطلاحی طور پر آپ ٹھیک فرما رہے ہیں۔ دسواں

نہیں ہوگا، بیسواں ہوگا۔ یہ تمام کے لیے ہے۔۔ مگر وہ اس حدیث کے مطابق صحیح
جس میں آپؐ نے فرمایا تھا کہ آب پاش کا نصف لے لو عشر کا۔ اس پر بنا کر
رہے ہیں۔

تی صاحب: اس حدیث کا مطلب تو یہ ہے۔ حضرت صاحب! حضورؐ نے فرمایا
تھا مُصدِق سے کہ تم جاؤ اور ایک تہائی ⅓ عشر سے چھوڑ آؤ۔ تاکہ وہ اس حصہ
کو اپنے طور پر اپنے عزیزوں میں تقسیم کر سکیں یہ نہیں کہا تھا کہ ایک تہائی پر
سے عشر چھوڑ دینا۔

صاحب: یعنی عشر میں سے ⅓ چھوڑ دیا تاکہ وہ از خود خرچ کریں یہ تو بہت اچھی بات
ہے ـــ (سکھیرا صاحب اور راؤ قدیر صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے
ان کی مہربانی ہوگی اگر یہ چھوڑ دیں۔ قہقہہ.....

تی صاحب: اب رہا ڈاکٹر صاحب (ڈاکٹر عبدالغفور بھٹی) کا مسئلہ تو وہ بڑی
آسانی سے حل ہو سکتا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ابھی ہماری عشر و زکوٰۃ کی آمدنی
اتنی نہیں ہے کہ مستحقین کی انفرادی ضروریات سے بچ رہے لیکن اگر فی الواقع
وہ ان کی ضروریات سے زائد ہو تو اجتماعی فائدے کے لیے ان کے استعمال کی آسان
شکل یہ ہے کہ اس علاقے میں ایک آدمی کو آپ مستحق قرار دے کر اسے عشر
میں سے رقم دے دیں ٹھیکے کے طور پر اور کہیں کہ اس سے یہ مکان بناؤ یا سڑک
مدرسہ یا جو کچھ پیش نظر ہو یہ تو بالکل آسان بات ہے۔

ماحب: آسان تو ہے مگر۔....

یرا صاحب: مثلاً مفتی صاحب! ایک آدمی ٹیوب ویل لگاتا ہے گاؤں کے
تمام افراد کے لیے اب ٹیوب ویل پہ خرچ آتا ہے، کم از کم ساٹھ ستر ہزار روپے

کے لگ بھگ تو یہ ساٹھ ستر ہزار روپیہ شریعت میں کیا ایک آدمی کو دینا جائز ہے؟

مفتی نعیمی صاحب و مولوی عبداللطیف صاحب : (یک زبان) دے سکتے ہیں آپ۔

مولانا عبداللطیف صاحب : ایک دم دے سکتے ہیں اگر مستحق ہے وہ۔ اور وہ اسے خرچ کر سکتا ہے۔

حافظ غلام حسین صاحب : لیکن اس میں آپ اسے مجبور کریں گے کہ وہ اسے ٹیوب ویل لگانے پر خرچ کرے۔ لیکن اگر آپ خود گاؤں والوں کو ٹیوب ویل لگا دیں جس سے سب لوگ استفادہ کریں تو اس میں کیا حرج ہے۔ یعنی وہ سب کی اجتماعی ملکیت ہو۔

مظاہری صاحب : لیکن وہ ٹیوب ویل تو ایک شخص کی ملکیت ہوگا اس کو اختیار ہے کہ وہ کسی کو پانی دے یا نہ دے۔

مفتی صاحب : وہ تو وقف کر دے گا۔

حافظ غلام حسین صاحب : تو پھر اتنا لمبا طریق کار اختیار کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ اس کی بجائے اگر یہ کیا جائے کہ ٹیوب ویل کو غرباء کی اجتماعی ملکیت قرار دے دیا جائے۔ بے شک کاغذاتِ ملکیت ان کے سپرد کر دیں آپ۔

مظاہری صاحب : یہ تو بہت پرفتن ہے اسے تو حکومت کے انتظام میں ہونا چاہیے

مولانا عبداللطیف صاحب : تو پھر کوئی انجمن بنا دیں۔ ایک کمیٹی بنا دیں، اس کے انتظام کے لیے۔

سکھیرا صاحب : کمیٹیاں تو موجود ہیں۔ ہر دیہات میں زکوٰۃ کمیٹی قائم ہے۔۔۔۔

مولانا لطیف صاحب : لیکن وہ مستحقین کی کمیٹی تو نہیں۔۔۔۔

بھٹی صاحب : واقعی ایک مستحقین کی کمیٹی بنا دیں۔ اسے تمام پیسے دے دیں اور خرچ کرنے کے لیے کہیں۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: اب جو زکوٰۃ تقسیم ہو رہی ہے، اس کا طریقہ کار جیسے گیا ہے، زکوٰۃ کمیٹی کے پاس آجاتی ہے اور کمیٹی والے اسے آگے تقسیم ہیں تو کیا اس طرح تملیک ہو جاتی ہے؟ ——

سوال تو یہ ہے کہ کیا کمیٹی اس رقم کی مالک بن جاتی ہے؟

مختلف آوازیں: یوں تو تملیک نہیں ہوتی۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ تملیک نہ ہوئی۔

حافظ غلام حسین صاحب: جہاں پیسہ جا رہا ہے وہاں تو تملیک ہو گئی کمیٹی تو درمیہ یں وکیل ہے۔

مفتی صاحب: ہاں تو ہر کمیٹی میں ایک مستحق آدمی کو شریک کرنا چاہیے اور اس کے یہ تمام کام کروا لیے جائیں۔

بچہ صاحب: جب آپ اس کو ایک دفعہ دیدیں گے تو دے گا نہیں۔ قہقہہ۔ . .

سکھیرا صاحب: اسلام میں فلاح و بہبود کا جو تصور ہے وہ کسی اور نظام میں نہیں؛ بات پر ایمان ہے کہ اگر نظام زکوٰۃ پوری طرح نافذ ہو گیا تو آج یہ جو امیر اور غریب جنگ ہو رہی ہے ختم ہو جائے گی امیر کی دولت میں غریب کا اڑھائی فی حصہ ہے، اب جس غریب کو یہ معلوم ہو گا وہ اس سے جلے گا نہیں، حسد کرے گا بلکہ اس کے لیے دعا کرے گا۔ اسی طرح امیر کے دل میں ہمدرد جذبہ پیدا ہو گا وہ خدا کا بھی شکر گزار ہو گا۔ اب آپ نے اس مملکت کو فلاحی اسلامی مملکت بنانا ہے یہ بات تو ٹھیک ہے کہ پہلے غریبوں کی بنیادی ضروریات پر خرچ کیا جائے مگر جو رقم بچ رہے اس کو اسی آباد فلاح اور بہتری پر لگا دیا جائے . . . .

ب ؛ سکھیرا صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے میں اس کی ذرا وضاحت کر دوں، غریب کی ایک ضرورت ہے، انفرادی اور دوسری ضرورت ہے، اجتماعی یہ فرما رہے ہیں کہ دونوں ضرورتوں کو پورا کرنے کی اجازت دی جائے۔

صاحب : ٹھیک ہے۔

صاحب : آج کی بحث میں گویا فیصلہ ہو گیا جیسا کہ مفتی صاحب نے فرمایا کہ عشر کا پیسہ غریب کی انفرادی اور اجتماعی ضروریات پر خرچ ہو سکتا ہے۔ امام رازی علامہ سید سلیمان ندوی اور موجودہ دور کے مولانا مودودی نے فی سبیل اللہ کے ضمن میں اس قسم کا فتویٰ دیا ہے۔

عبداللطیف صاحب : ذرا تصریح ہو جانی چاہیے کہ کونسی اجتماعی ضروریات ہیں اور وہ کس طرح پوری ہوں گی؟

تی صاحب : میری گذارش سنیے، غریب کی انفرادی اور اجتماعی ضروریات پر عشر کی رقم خرچ کی جا سکتی ہے مگر اس کے لیے یہ ہو گا کہ اجتماعی ضروریات کے لیے آپ پیسے ایک مستحق کے ہاتھ سے خرچ کروائیں گے۔ اگر آپ اس بات کے لیے تیار ہوں کہ ایک پائی آپ کے نام کی نہیں بلکہ ایک غریب کے نام کی ہو تو وہ ٹھیک ہے۔ اس میں آپ کا کوئی دخل نہیں ہو گا۔ آپ یہ نہیں کہیں گے کہ ہم نے بنائی ہے۔

ظاہری صاحب : یہ جو کچھ صاحب نے سمجھا ہے اور سمجھانا چاہتے ہیں، اس طرح تو سرے سے زکوٰۃ و عشر کے مصارف کی تقسیم کا ہی کوئی فائدہ نہیں۔ سارا ملک ہی غریب ہے۔ اس کے ہر کام پر زکوٰۃ خرچ ہونی چاہیے۔ یہ بات اس طرح نہیں۔

بُچہ صاحب : ایک دیہات ہے اس میں امیر بھی رہتے ہیں غریب بھی متوسط بھی ۔
اس کی سڑکیں خراب ہیں، گلیاں خراب ہیں ۔ اگر ہم ان کو ٹھیک کر دیں تو اُن سے امیر بھی فائدہ اٹھاتا ہے ۔ غریب بھی تو کیا یہ جائز ہے ؟

مفتی صاحب : میں نے کہا یہ سب کچھ ٹھیک ہے مگر اپنے ہاتھ سے نہ کیجیے بلکہ ایک مستحق کے ہاتھ سے کرائیے ۔

مظاہری صاحب : اس بات کا مفتی صاحب ! کوئی فائدہ نہیں یہ فتنہ والی بات ہے ۔

بُچہ صاحب : اس کو جب یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ یہ پیسے اس کی ملکیت ہیں تو وہ اِن کاموں میں کیوں خرچ کرے گا ۔

مفتی صاحب : ایک تو یہ ہے کہ آپ کے گاؤں میں ایک غریب ہے، یہ ضروری نہیں کہ آپ اس کو سارے پیسے دیدیں بلکہ اسے آپ پانچ ہزار دیں اور کہیں کہ اینٹیں لے آؤ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

بُچہ صاحب : میں جناب ! پانچ ہزار دیتا ہوں وہ اینٹیں نہیں لاتا اب میں کیا کروں ؟

مولانا فضل الرحمٰن : اگر آپ اس کو پانچ ہزار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اینٹیں لاؤ اور وہ اس رقم سے خود فائدہ نہیں اٹھا سکتا تو یہ تملیک تو نہ ہوئی ۔

مفتی صاحب : اگر آپ یہ طریقہ اختیار نہیں کر سکتے تو دوسرا طریقہ بھی اختیار نہیں کر سکتے یعنی کمیٹی کے ذریعے ۔

حافظ غلام حسین صاحب : یہ جو ہم تملیک پر اتنا زور لگا رہے ہیں تو کیا ہم یہ نہیں کر سکتے کہ ایک قدم آگے بڑھ کر جو کچھ بھی بنانا ہے بنا کر اس کی اجتماعی تملیک اس گاؤں کے غرباء کے نام کر دیں ۔

مفتی صاحب : یہی بات ہم بھی کہہ رہے ہیں کہ تملیک ایک کو ہو یا چار کو بہر حال

وہ ہوگی غرباء کے نام ہی۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: مفتی صاحب! بچّہ صاحب بات کر رہے تھے فی سبیل اللہ کی۔ ذرا آپ اس پر غور کریں....

بچّہ صاحب: مذاہب اربعہ میں فی سبیل اللہ کا جو تصور ہے وہ تو یہی تھا کہ یہ جہاد کے لئے ہے مگر جدید علماء نے اس میں بہت وسعت پیدا کر دی ہے تو کیا "فی سبیل اللہ" اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ہم بغیر تملیک کے جھگڑے کے خرچ کر سکتے ہیں؟ مقصد میرا یہ تھا۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: میں اس سلسلہ میں کچھ عرض کروں۔ اسلامی ریاست کا جو قیام ہوتا ہے وہ اللہ کے نام پر ہوتا ہے۔ اس کا دفاع، اس کی بقاء، اس کا انتظام اور اس کی فلاح اللہ ہی کے نام پر ہوتی ہے۔ تو جب یہ سب کچھ اللہ کے نام پر ہوا تو کیا یہ فی سبیل اللہ میں نہیں آتا؟

اس میں مفسرین نے، جیساکہ بچّہ صاحب کہہ رہے تھے، زکوٰۃ کو فلاحی مصارف پر خرچ کرنے کی اجازت دی ہے تو پھر ہم کیوں خواہ مخواہ تملیک کے جھگڑے میں پڑ کر اس کارِ خیر سے پرہیز کریں۔

مفتی صاحب: اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ قرآن میں خدا تعالیٰ نے زکوٰۃ کے آٹھ مصارف گنوا کر معاذ اللہ مذاق کیا ہے۔ یوں تو پورے ملک کے جتنے مسائل ہیں ان سب کا حل فی سبیل اللہ میں شامل ہے....

مولانا عبداللطیف صاحب: پھر تو آپ عشر میں سے صدر صاحب کو تنخواہ بھی دے دیں عشر سے فوج بھی بنالیں اور سارے کام کرلیں۔

مولانا عبدالرشید صاحب: قرآن نے جو یہ زکوٰۃ کے مصارف مقرر کیے ہیں، کیوں کیے ہیں؟

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: جناب! پھر فی سبیل اللہ کا معنی کیا ہوگا؟

مفتی صاحب: فقہاء نے فی سبیل اللہ سے تین آدمی مراد لیے ہیں ایک مجاہد، ایک حاجی، ایک طالب علم۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: اس میں بعض نے وسعت بھی پیدا کی ہے۔ میرے پاس یہ کتاب الخراج ہے۔ قاضی ابو یوسف کی اس میں لکھا ہے۔

وسهم فی اصلاح طرق المسلمین۔

مفتی صاحب: یہ کس کا قول ہے؟

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: یہ حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

مظاہری صاحب: یہ تو آپ سب حضرات تسلیم کرتے ہیں کہ عشر اور زکوٰۃ ایک خاص فنڈ ہے۔ اور اس کے کچھ مصارف ہیں۔ آپ اگر اتنی تعمیم کریں گے تو پھر اس کی خصوصیات کا کوئی مطلب ہی نہیں۔

سکھیرا صاحب: ایک بات کا لحاظ رکھنا چاہیے، پہلا حق غربا کا ہے ان کی ضروریات پوری کرنے کے بعد جو کچھ آپ کے پاس بچ رہے اس کے مصرف کے لیے آپ کچھ تجویز کریں۔

حافظ غلام حسین صاحب: اسی معاملے پر گفتگو ہو رہی ہے کہ دیہات میں جو غربا ہیں ان کی ضروریات پوری کر لینے کے بعد جو رقم بچ رہے گی کیا ہم اس کو کسی ترقیاتی کام پر خرچ کر سکتے ہیں یا نہیں؟

ہاشمی صاحب: مثلاً سڑکیں ہیں، اگر عشر کی رقم سے بنا دی جائیں تو اس پر غربا بھی چلیں گے اور امراء بھی۔ اس پر آپ کو اعتراض کیا ہے؟ دیکھیے نا، یہ فی سبیل اللہ

کو تین مصارف میں مقید کر دیا ہے کس نے آپ کو یہ حق دیا ہے کہ آپ یہ قید لگائیں؟ قرآن کے ایک لفظ فی سبیل اللہ کو کس بنیاد پر آپ نے تین میں منحصر کیا؟ یا تو کوئی حدیث بیان کیجیے یا کوئی دلیل دیجیے۔

لانا فضل الرحمٰن صاحب: میں اس کو ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہوں۔ امام رازی کی تفسیر کبیر میں ہے "وفی سبیل اللہ عام فی الکل عند بعض الفقہاء"

ری صاحب: ہاں عند بعض الفقہاء

مل الرحمٰن صاحب: (اپنا عربی کا حوالہ جاری رکھتے ہوئے) مردے کی تدفین و تکفین تعمیر عمارات مسجد وغیرہ پر خرچ ہو سکتا ہے (انہوں نے شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ سے ایک عربی عبارت پڑھ کر سنائی جس کا مفہوم یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقوم فلاحی امور پر خرچ کی جا سکتی ہیں۔)

سفتی صاحب: یہ جو کچھ بھی ہے۔ بعض فقہاء کا قول ہے اس کے برعکس اکثر اور جمہور فقہاء کا دوسرا قول ہے۔ معنیٰ و مفہوم کے لحاظ سے "فی سبیل اللہ" سے مراد سڑک یا نالی نہیں بلکہ اس سے مراد ہے اللہ کا راستہ اور اللہ کا راستہ وہی ہو سکتا ہے جو اللہ تک پہنچائے۔ تو فی سبیل اللہ میں صرف وہی عمل شامل ہو سکتا ہے جس کا مقصد اللہ تک پہنچانا ہو جیسے جہاد ہے لوجہ للہ، حج ہے تو وہ "الی اللہ" ہے اور علم ہے تو وہ "للہ" فی اللہ، باللہ" یہ تینوں اسی لیے فی سبیل اللہ میں شامل ہیں اب یہ کہ نالی بھی فی سبیل اللہ میں شامل ہے، کوچہ بھی جھونپڑی بھی یہ کس طرح؟

ہاشمی صاحب: اگر گاؤں کے چند پیاسوں کو کسی ٹیوب ویل سے پانی مل جائے۔ تو یہ اللہ کے نام پر نہیں ہوگا؟

حافظ غلام حسین صاحب: ایک بات اور ہے کہ بیت المال عشر کی رقم سے گاؤں

میں ایک کنواں لگا دیتا ہے جس سے بیت المال کو کرایہ وصول ہوتا ہے
طرح عشر کی رقم بڑھتی رہتی ہے اور وہ کنواں بیت المال ہی کی ملکیت
ہے تو اس میں کیا قباحت ہے؟

مفتی صاحب: بیت المال کس کا نام ہے؟ کسی مستحق کا نام ہے؟ . . . . .

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: حضرت ذرا غور فرمائیں یہ فلسفہ زکوٰۃ کیا ہے؟ جیساکہ ہ
بھائی نے ابھی فرمایا کہ اس میں غریبوں کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہے تو ا
دیکھیے کہ "توخذ من اغنیاءھم وترد علی فقرائھم" اس میں
چلیے، ایک فیکٹری لگتی ہے جو کروڑوں روپے کی ہے۔ لیکن اس فیکٹر؟
اس کی مشینوں پر زکوٰۃ نہیں لگائی جا سکتی اس لیے نہیں کہ وہاں سے
فائدہ اٹھا رہے ہیں، نفع حاصل کر رہے ہیں۔ زکوٰۃ کا فلسفہ بھی یہی ہے
نزدیک۔ ہو سکتا ہے میں غلط ہوں یعنی امیر آدمی کے مال میں غریب آد
بنا دیا جائے اور یوں ساری قوم کو اکٹھا کر دیا جائے۔

نوری صاحب: ایک اور سوال بھی ہے کہ بنو ہاشم کے لیے زکوٰۃ سے استفادہ

بُچہ صاحب: اس میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس وقت تک
تھی جب تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ظاہری حیات میں موجود تھے۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: ایک بات اور بھی قابل غور ہے کہ حضرت عمر فاروق،
تعالیٰ عنہ کا ایک بیت المال تھا۔ اس میں سے وہ فوج کو تنخواہیں دیتے
سڑکیں بنواتے تھے اسلحہ خریدتے تھے سب کام کرتے تھے۔ اب ہ
پاس کوئی ایسی روایت نہیں جس سے ہم یہ تخصیص کر سکیں کہ فلاں مال؛
لگتا تھا اور فلاں مال فلاں پر۔ میں ایک تاجر ہوں اور تاجر ہونے کے

ٹیکس سے بہت ہی نالاں ہوں۔ اس لئے میں نے بڑی کتابیں دیکھی ہیں مجھے ایک بھی روایت ایسی نظر نہیں آئی جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بیت المال کے خانے بنائے ہوئے تھے اور ایک خانہ میں سے ایک مد پر اور دوسرے خانے میں سے دوسری مد پر خرچ کرتے تھے۔ ایسا بالکل نہیں تھا۔ ایسا ہو ہی نہیں سکتا۔

ہاشمی صاحب: درمختار میں لکھا ہوا ہے کہ بیت المال کے چار حصے ہوں گے۔ فے کے مال کو الگ رکھنا ہو گا زکوٰۃ و عشر کے مال کو الگ، غنائم کو الگ اور ٹیکسز کو الگ.....

مفتی صاحب: جو ایک جائز صورت نظر آتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ آپ ہر کمیٹی میں ایک نمائندہ مستحقین کا بھی رکھ دیں آپ کے بہت سارے مسئلے حل ہو جائیں گے۔ اس طرح آپ سادات کو بھی دے سکتے ہیں، لیکن اس نمائندے کے ذریعے۔ اس طرح وہ تمام مصارف جو براہ راست زکوٰۃ سے نہیں ہو سکتے، اس ممبر کے ذریعے آپ کرا سکیں گے۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: (مولانا عبداللطیف صاحب سے) حضرت آپ نے وہ حوالہ دیکھا؟

مولانا عبداللطیف صاحب: ہاں دیکھا ہے اس میں اصلاح مسلمین کا تصور ہے۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: اصلاحِ مسلمین ہے نا اس میں تو بس پھر معاملہ ٹھیک ہے۔

ہاشمی صاحب: (مفتی صاحب سے) ذرا آپ بھی دیکھیے۔

حافظ غلام حسین صاحب: لیکن تملیک کے مسئلے میں جو چیز کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ جب ہم اس کو یعنی مستحق کو مجبور کریں گے کہ یہ پیسہ صرف اس کام میں لگاؤ

تو ملکیت کہاں رہ گئی؟

مظاہری صاحب : اگر آپ مصارف میں تخصیص مانتے ہیں تو اس حساب سے بات کریں اور تعمیم کو اس قدر مصارف میں داخل نہ کریں۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب : اب اس سے واضح اور بات کیا ہو سکتی ہے۔ مفتی صاحب! آپ نے بھی وہ کتاب دیکھی؟

بٹ صاحب : میں ایک چھوٹا کاشتکار ہوں۔ میں نے یہ محسوس کیا ہے کہ ان پانچ چھ سالوں میں دینی اعتبار سے خاصی تبدیلی ہوئی ہے۔ مسجدیں آباد ہوتی ہیں۔ نمازی بڑھے ہیں خصوصاً ان آبادیوں میں جہاں امیر لوگ رہتے ہیں۔ لوگ زکوٰۃ دیتے ہیں اور زکوٰۃ پر تنقید نہیں کرتے۔ لیکن نظام زکوٰۃ میں کچھ ترمیموں کی ضرورت ہے۔ مثلاً بجائے اس کے کہ زکوٰۃ تقسیم کرنے والے دروازے پر جاکر دستک دیں اور اور بلند آواز سے کہیں کہ سکینہ بی بی! یہ آپ کا سو روپیہ ہے کیوں نا بینک میں اکاؤنٹ کھلوادیا جائے اور پاس بک ان کو دے دی جائے۔ تاکہ یہ پیسہ خود بخود ان کے نام ٹرانسفر ہوتا رہے۔ اور یہ لوگ خود جاکر بینک سے لے لیا کریں۔

سکھیرا صاحب : ہاں عزت نفس کا بہرحال خیال رکھا جائے مگر جس طرح آپ فرما رہے ہیں اس طرح تو یہ لوگ اسی پر بھروسہ کر کے بیٹھ جائیں گے۔ حکومت کی پالیسی یہ ہے کہ لوگوں کو خود کفیل بنایا جائے مثلاً ان کو ریڑھیاں لے کر دے دی جائیں، مختلف چیزیں بیچنے کے لیے۔ سلائی مشین کی تربیت دی جائے وغیرہ وغیرہ۔ تاکہ آج کے لینے والے کل کے دینے والے بن جائیں۔

نوری صاحب : ہاں جناب! ٹھیک ہے۔ عشر کے پیسہ سے فیکٹریاں بھی لگوائی جائیں اور ان میں مستحقین کو ملازمت دی جائے۔

بچہ صاحب: مفتی صاحب! میں مذاکرہ میں اس لیے حاضر ہوا تھا کہ آپ سے عشر آرڈیننس کے بارے میں وضاحت حاصل کروں۔

مفتی صاحب: اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ ایک ایک سوال اٹھائیں۔

بچہ صاحب: میں گذارش کرتا ہوں۔

مفتی صاحب: پہلی چیز کیا ہے؟

بچہ صاحب: پہلی بات یہ ہے کہ کیا پاکستان کی اراضی عشری ہیں؟ مسائل بڑے لمبے ہیں، میں ان کو چھیڑنا نہیں چاہتا تھا۔

مفتی صاحب: زیادہ تر عشری ہے بہت کم خراجی ہے۔

بچہ صاحب: اعلان کرنا پڑے گا کہ کون سی عشری ہے اور کونسی خراجی۔ ابھی تک تو اعلان نہیں ہوا۔

ہاشمی صاحب: غیر مسلم مالکان کی زمین خراجی ہے۔

مفتی صاحب: آگے چلیں

بچہ صاحب: کیا ہر قسم کی پیداوار پر عشر لگانا جائز ہے؟

مفتی صاحب: جائز ہے۔

مولانا عبداللطیف صاحب: بالکل، ہر قسم کی پیداوار پر عشر ہے۔

بچہ صاحب: یعنی امام ابویوسف کو چھوڑ دیں؟

مفتی صاحب: نہیں۔ کچھ اختلاف ہے، سبزی ترکاری وغیرہ کے معاملہ میں

بچہ صاحب: امام ابوحنیفہؒ کا وہ لکڑی اور بانس والا مسئلہ بھی چھوڑ دیں؟ امام صاحب نے تو تین چیزیں چھوڑ دیں ہیں۔

مفتی صاحب: آگے چلئے

بچہ صاحب: کیا کسی مسلم مالک کو عشر سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؟
مفتی محمد حسین نعیمی صاحب، مولانا عبداللطیف صاحب اور جملہ اصحاب مجلس: نہیں۔ ہرگز نہیں
بچہ صاحب: تو کیا مالک اور مزارع کی پیداوار میں امتیاز درست ہے؟
مولانا لطیف صاحب: دونوں پر عشر ہے۔
بچہ صاحب: مگر اس وقت نہیں ہے۔
راؤ عبدالقدیر صاحب: مزارع پر رضاکارانہ ہے، اس کی مرضی پر منحصر ہے وہ خود ادا کرے یا نہ کرے لازمی نہیں۔
بچہ صاحب: کیا بارانی اور آب پاشی کے رقبوں سے ایک ہی شرح سے وصولی عشر جائز ہے؟
مفتی نعیمی صاحب و مولانا عبداللطیف صاحب: نہیں
راؤ قدیر صاحب: اس میں یہ ہے کہ بارانی والا اپنا باقی حصہ رضاکارانہ طور پر ادا کرے۔
بچہ صاحب: کیا پیداواری اخراجات کی کٹوتی شریعت کے خلاف ہے؟
مفتی نعیمی صاحب و لطیف صاحب: جی ہاں! یہ خلاف شریعت ہے۔
بچہ صاحب: کیا دینی مدارس کو زکوٰۃ دینی جائز ہے؟
مفتی صاحب: ہاں دے سکتے ہیں۔ قہقہہ
بچہ صاحب: یہ باتیں تو ختم ہو گئیں لیکن میری مشکلات اور الجھنیں کچھ اور قسم کی ہیں۔ میرے یہ دونوں بھائی بیٹھے ہیں (سکھیرا صاحب اور راؤ صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) قانون میں یہ لکھا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میں ایک مخصوص تسلیم شدہ فقہ کا متبع ہوں اور اس کے تحت میں عشر دینے کا مستوجب نہیں تو وہ مستثنیٰ ہو گا؟ یہ بھی نہیں کہ سارے کا کہہ دے بلکہ اگر ایک حصے

کا بھی کہے تو بھی امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ سبزی پر عشر نہیں ہے اب میں
اگر کہوں کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق میں سبزی کا عشر نہیں دوں گا تو
کیا سارے سے مستثنیٰ ہو جاؤں گا؟ یہ قانون میں غلطی ہے۔

مفتی صاحب: آپ کا سوال معقول ہے۔

بچہ صاحب: دوسری چیز یہ ہے جناب قانون میں یہ لکھا ہے کہ ہر وہ شخص جو زکوٰۃ لینے کا مستحق ہے وہ عشر دینے سے مستثنیٰ ہے۔ اور چونکہ آیت نمبر ۶۰ سورہ توبہ کے مطابق مقروض زکوٰۃ لے سکتے ہیں۔ لہٰذا وہ زکوٰۃ کا حقدار ہو گیا تو دیہاتی کم و بیش سبھی مقروض ہوتے ہیں۔ گویا وہ سارے مستثنیٰ ہو گئے عشر سے؟ میں قانون کی بات کر رہا ہوں۔ شریعت کی نہیں۔

مفتی صاحب: استثناء غلط کیا گیا ہے۔

بچہ صاحب: تیسری چیز یہ ہے، آپ جس کا بڑا ذکر کر رہے تھے، (سکھیرا صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) فقراء مساکین اپاہج وغیرہ کا اور ان کی بحالی کا۔ اور ان سب کے بعد کوئی دوسرا مقصد، جس کی شریعت اجازت دے اس پر بھی خرچ ہو گا۔ لیکن میں کون ہوں اس کا فیصلہ کرنے والا اور قانون بھی میری کوئی رہنمائی نہیں کرتا جناب! آپ نے اس مجلس میں دیکھا کہ کتنی آراء مختلف ہیں۔ تو میرا ان بزرگوں سے یہی سوال ہے کہ وہ اس سلسلہ میں ہماری رہنمائی کریں کہ مقروضین کو دینا ہے یا نہیں؟ تفسیر کبیر میں تو صاف لکھا ہے کہ مقروض کو دیا جائے۔ اور انہوں نے جو قواعد بنائے ہیں ان کے مطابق قرض حسنہ دینا منع ہے؟

مفتی صاحب: (استعجاباً) "منع ہے؟

بچہ صاحب : ہاں جناب ! صاف لکھ دیا گیا ہے۔ قاعدہ تقسیم کار نمبر ۲ کی رو سے قرضہ حسنہ کی ممانعت ہے۔ تو ان چیزوں سے پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں۔

بچہ صاحب : اور جناب رہے اجتماعی کام تو ان کی بھی کوئی تفصیل نہیں ہے اس سلسلہ میں حکومت کو متعین کرنا چاہیے تھا کہ پہلے سال میں یا پہلے پانچ دس سالوں میں ہمیں یہ اجتماعی کام کرنے ہیں۔ یہ میری کچھ الجھنیں تھیں جو میں نے عرض کر دی ہیں۔

مفتی صاحب : آپ کی یہ الجھنیں کافی حد تک درست ہیں، لیکن بات یہ ہے، جو حکومت کہہ رہی ہے کہ ہمیں تجربۃً ایک سال گذار لینے دو اس دوران جس جس کوتاہی کی نشاندہی کی جائے گی اسے ہم بعد میں درست کر لیں گے۔

بچہ صاحب : ہم نے تو سنا تھا کہ اگر پہلی اینٹ غلط رکھ دی جائے تو سارا کام ہی غلط ہو جاتا ہے۔ قہقہہ . . . .

شاید ہم نے غلط سنا ہو گا۔

سکھیرا صاحب : اچھا، اس میں آپ دیکھئے، میں چند ایک کا جواب دوں گا۔ مثلاً جتنے بڑے جاگیردار اور زمیندار ہیں وہ ٹریکٹر خریدتے ہیں۔ اب ٹریکٹر قرضے کے بغیر نہیں ملتا ہے۔

محبوب الٰہی صاحب : نہیں ویسے بھی ملتا ہے۔

سکھیرا صاحب : پہلے ملتا تھا اب نہیں ملتا۔ (بات جاری رکھتے ہیں) اب بڑے جاگیرداروں نے اگر قرضہ لیا ہے ٹریکٹر کے لیے تو مقروض ہونے کی صورت میں وہ بھی عشر سے مستثنیٰ ہوں گے۔ یہ نہیں کہ وہ قرض کے بغیر خرید نہیں سکتا، خرید سکتا ہے لیکن وہ یہ سوچتا ہے کہ آئندہ کوئی نئی حکومت آ

گئی تو پتہ نہیں زمین رہتی ہے یا نہیں رہتی۔ اس لیے وہ حکومت سے قرضہ لے لیتا ہے۔ یہ جو بڑی بڑی فیکٹریاں لگتی ہیں ان کے لیے قرضہ لیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ کسی وقت قومیا لی جاتی ہیں تو حکومت ہی کا مال حکومت کو مل جائے گا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جتنے بڑے جاگیردار اور سرمایہ دار یا زمیندار ہیں کیا سب زکوٰۃ اور عشر سے مستثنیٰ ہو گئے؟ کیونکہ وہ ہزاروں روپے کے مقروض ہیں۔

بچہ صاحب: میں تو کہتا ہوں کہ روک دیجئے۔

مولانا لطیف صاحب: وہ مستثنیٰ نہیں ہیں۔ مقروض عشر سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

بھٹی صاحب: تو قانون میں ترمیم کرائیں تاکہ یہ استثنیٰ نہ رہے۔ بچہ صاحب کا یہ مطلب نہیں کہ مستثنیٰ کریں بلکہ وہ تو چاہتے ہیں کہ استثنیٰ نہ ہو۔

سکھیرا صاحب: میں تو انہیں کی بات کا جواب دے رہا تھا۔

بھٹی صاحب: اُن کا مطلب یہ ہے کہ اس جملہ استثنائیہ سے مشکلات پیدا ہو رہی ہیں۔

سکھیرا صاحب: دیکھیے نا! یہ کام ہے نعیمی صاحب کا۔ قانون میں شرعی طور پر سقم محسوس ہو رہا ہے اور یہ خود قانون بنانے والوں میں شامل ہیں ویسے بھی ایک عالم دین ہونے کی حیثیت سے ان کا یہ فرض بنتا ہے کہ اگر یہ کوئی شرعی قانون ہے اور انتظامیہ کو اس کا علم نہیں تو یہ ان تک بات پہنچائیں۔

مفتی صاحب: تو یہ بات ہے۔

بچہ صاحب: مفتی صاحب! مجھے ایک منٹ اجازت دیں۔ میری بات سکھیرا بھائی پوری طرح نہیں سمجھے۔ میں نے یہ نہیں کہا کہ ان کو مستثنیٰ کرو بلکہ میں نے یہ کہا تھا

کہ یہ قانون ہے، اس کی توضیح کر دی جائے۔ آپ کر دیں، سکھیرا صاحب کر دیں یا کوئی کر دے۔

مفتی صاحب: آپ کا قرضہ کا مسئلہ کیا ہے؟

بچہ صاحب: وہ پانچویں کلاز CLAUSE ہے کہ جو شخص زکوٰۃ کا مستحق ہوگا وہ عشر دینے کا مستوجب نہیں ہوگا۔ لیکن آیت نمبر ۶۰ سورۃ توبہ میں یہ لکھا ہے کہ غارمین (مقروض) زکوٰۃ لینے کے حقدار ہیں۔ لہٰذا وہ استثناء کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ میں نے یہ کہا کہ اس کی توضیح ہونی چاہیے کہ کون سے مقروض، کیسے مقروض کب کے مقروض، کتنے کے مقروض؟ ان سب کی توضیح ہونی چاہیے۔ ورنہ تو سکھیرا بھائی جانتے ہیں کہ سارے لوگ وہاں مقروض بن جائیں گے۔

ڈاؤ عبدالقدیر صاحب: قانون میں مقروض کا لفظ نہیں ہے کہ وہ مستحقین حصولِ زکوٰۃ ہیں ہیں۔ زکوٰۃ کا باقاعدہ نصاب مقرر ہے۔ عشر کا بھی ہے، پانچ وسق۔ اگر ایک آدمی کی پیداوار پانچ وسق ہوتی ہے اور دوسری طرف وہ زکوٰۃ میں صاحب نصاب نہیں تو مقامی زکوٰۃ کمیٹی ایسے کم پیداوار والے شخص کے متعلق غور کر سکتی ہے، معافی عشر کے بارے میں

بچہ صاحب: نہیں مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ لینے کا حقدار ہے یا نہیں اب زکوٰۃ اور عشر میں آپ فرق کر رہے ہیں۔

ڈاؤ عبدالقدیر صاحب: مطلب یہ ہے کہ جو صاحب نصاب نہ ہوگا وہ زکوٰۃ لینے کا حقدار ہوگا۔ دو ہزار روپیہ نصاب ہے اس سے کم کا مالک زکوٰۃ لینے کا حقدار ہے۔

بچہ صاحب: آپ اس آیت پر غور کریں یعنی سورۃ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ جس کے مطابق غارمین زکوٰۃ کے مستحق ہیں۔

راؤ صاحب: لیکن قانون میں غارمین کا کوئی ذکر نہیں۔

مفتی صاحب: اس میں یہ ہے کہ جتنا قرضہ ہے اتنا مجریٰ کیا جاتا ہے باقی پر زکوٰۃ لگتی ہے مثلاً ایک لاکھ کا مقروض ہے اور پانچ لاکھ کا کاروبار ہے تو اس کا معنی ہے کہ چار لاکھ پر زکوٰۃ لگے گی۔

بچہ صاحب: اسی وضاحت کا میں منتظر تھا۔

راؤ صاحب: ہم تو خود چاہتے ہیں کہ عشر میں بھی اس قسم کی رعایت دی جائے۔ اب جو چھوٹے زمیندار ہیں اور مقروض ہیں انہیں بھی اس سے فائدہ ہو گا لیکن کیا شرعاً عشر میں کوئی ایسی گنجائش ہے؟

رفیق چوہدری صاحب: عشر میں تو بالکل نہیں ہے ....

راؤ قدیر صاحب: یعنی قرضے کی منہائی کے بعد باقی پر سے عشر وصول کیا جائے؟

مولانا لطیف صاحب: نہیں۔

مفتی صاحب: بچہ صاحب یہ کہہ رہے ہیں کہ شریعت میں نہیں ہے۔ لیکن قانون میں ہے۔

بچہ صاحب: اچھا تو دوسری بات جو میں نے عرض کی تھی، ہول یا پارٹ WHOLE OR PART یعنی سالم یا کچھ حصے کا، کوئی اگر کہے کہ میں اپنی فقہ کے مطابق سالم دینے کا مستحق نہیں یا کسی حصہ کا۔ اب جیسا کہ میں نے گذارش کی کہ فقہ حنفیہ کے سب سے بڑے ترجمان امام ابو یوسفؒ ہیں انہوں نے فرمایا ہے کہ سبزی ترکاری پر عشر نہیں ہے۔ اگر میں کہوں کہ میں سبزی ترکاری کا آدمی ہوں تو کیا میں مستثنیٰ ہوں گا؟ میرے خیال میں تو نہیں ہوں گا مگر قانون کہتا ہے کہ تم مستثنیٰ ہو۔

راؤ قدیر صاحب: ہاں قانون میں تو حصے کا بھی ذکر ہے۔ اگر کوئی مسلمان یہ حلفی بیان داخل کرے کہ اس کی فقہ یا مسلک کے مطابق عشر کی لازمی ادائیگی، جیسا کہ قانون میں صراحت کی گئی ہے، سالم یا کچھ حصہ سے ضروری نہیں تو اسے مستثنیٰ قرار دیدیا جائے گا۔

مظاہری صاحب: نہیں۔ یہ استثنیٰ صرف شیعہ حضرات کو حاصل ہے اور کسی کو نہیں۔

راؤ صاحب: ناں، قانون میں مسلمان کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

مختلف آوازیں: لیکن سوائے شیعہ حضرات کے کوئی بھی مسلمان ایسا بیان حلفی داخل نہیں کر سکتا۔

مفتی صاحب: لیکن سوال یہ ہے کہ وہ جو کوئی بھی ہے زمیندار تو ہے، کاشت کار تو ہے۔ اس کی پیداوار پر سے عشر نہ سہی خراج تو وصول کیا جا سکتا ہے۔

راؤ صاحب: یعنی مالیہ وغیرہ بڑھا کر عشر کے برابر لے آؤ تاکہ ۔۔۔۔۔۔

رفیق چوہدری صاحب: تاکہ یہ استثنیٰ کا راستہ خود بخود بند ہو جائے۔

مفتی صاحب: ملک صاحب اور کچھ؟

بچہ صاحب: بس جناب والا کچھ اور الجھنیں ہیں، انتظامی نوعیت کی ۔۔۔۔ میں ان سے (راؤ صاحب و سکھیرا صاحب) کہتا رہتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی پہلی تقریر میں فرمایا کہ کم سے کم قیمت واوسط پیداوار ــــــ تو میری گذارش ہے یہ بڑا مشکل ہے کوئی معیار ہونا چاہیے۔

مفتی صاحب: ٹھیک ہے۔

بچہ صاحب: کسی معیار کے بغیر نتیجہ یہ ہوگا کہ ساہیوال میں ایک قسم ہو جائے گی۔ لاہور میں دوسری قسم اور لائل پور میں کوئی اور قسم اور ایسی طوائف الملوکی

مچے گی کہ کچھ سمجھ میں نہیں آئے گا یعنی ایک جگہ تیس من لگ جائے گا اور دوسری جگہ دس من۔ اس لیے میں نے گذارش کی تھی کہ اس کا کوئی حل بھی بتلایا جائے۔

مفتی صاحب: اس طرح تو ہر جگہ کش مکش ہو گی، جس کے ہاں بھی پیداوار کم ہو گی وہ لازماً کہے گا کہ عشر غلط لگایا گیا ہے۔

بھٹی صاحب: حل تو اس کا دیدیا گیا ہے۔ بات یہ ہے، جو ملک صاحب فرما رہے ہیں، ایک حلقہ ہے عشر وہ مقرر فرمائیں گے۔ ضلع کمیٹی والے ایک حلقے کا مختلف کریں گے دوسرے کا مختلف .... اس طرح یکسانیت نہیں رہے گی اگر نہ رہے جیسے مثلاً زمین ہی بنجر ہے یا خراب ہے۔ وہاں اگر کم ہو گا تو حرج کیا ہے۔

سکھیرا صاحب: میں عرض کروں جیسے یہ کپاس کی فصل ہے جس کی پیداوار مختلف علاقوں میں مختلف ہوتی ہے۔ اب اگر آپ چاہیں کہ عشر ہر جگہ یونیفارم رہے تو یہ مشکل ہے۔

بُچہ صاحب: کون کہتا ہے کہ یونیفارم رہے۔

سکھیرا صاحب: عشر سرکل جو ہے وہ ہے پچاس پچاس گاؤں کا۔ اور وہاں زمین تقریباً ایک ہی قسم کی ہوتی ہیں۔

بھٹی صاحب: عشر تو آپ نے کم از کم اوسط پیداوار پر لگایا۔ اور باقی اس کی صوابدید پر چھوڑ دیا کہ وہ اور بھی اگر چاہے تو از خود ادا کرے۔

راؤ صاحب: اگر کوئی شخص خود تشخیصی کا فارم داخل کراتا ہے اور کہتا ہے اس کے اندازے کے مطابق سو روپیہ عشر واجب ہے اور ضلعی کمیٹی نے جو عشر مقرر کیا ہے وہ چار سو روپیہ ہے تو مقامی کمیٹی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ سو روپیہ منظور کر سکتی ہے بشرطیکہ حالات درست بیان کئے گئے ہوں، ورنہ سوا در

چار سو کے درمیان کسی رقم کا تعین کر سکتی ہے۔ لیکن اس سے بڑھا نہیں سکتی
البتہ کم کر سکتی ہے خود تشخیص کو منظور کر سکتی ہے یا تھوڑا بہت بڑھا گھٹا سکتی ہے۔

حافظ غلام حسین صاحب : اس جنرل ڈسکشن کے بعد یہ ہم نے ایک سوالنامہ بھیجا تھا
دعوت نامے کے ساتھ۔ اس پر مختصراً مختصراً صرف ایک ایک منٹ میں ان سوالات
کا جواب ہو جائے تو بات نامکمل نہیں رہے گی۔

ہاشمی صاحب : پہلا سوال یہ ہے کہ میرے خیال میں آپ سب حضرات اس بات
سے تو متفق ہوں گے کہ پاکستان میں اس وقت جو زمینیں مسلمان کے قبضے میں ہیں
وہ سب کی سب عشری ہیں۔

مختلف آوازیں : جی ہاں ! درست ہے۔

ہاشمی صاحب : آپ نے اخباروں میں پڑھا ہوگا ایک صاحب اکثر لکھتے رہتے ہیں۔
کہ پاکستان کی تمام زمینیں خراجی ہیں لہٰذا یہاں عشر نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ تو میں
نے انہیں بھی دعوت دی تھی، لیکن وہ نہیں
تشریف لائے حالانکہ اگر وہ علماء کے اس اجتماع میں آ گئے ہوتے تو ان کو
بحمداللہ مطمئن کر دیا جاتا بہرحال یہ بات تو متفقہ طور پر طے ہو گئی کہ جو زمینیں
مسلمانوں کے قبضے میں ہیں وہ سب عشری ہیں۔

مفتی صاحب : نہیں اس طرح نہیں۔ پاکستان کی اکثر و بیشتر زمینیں عشری ہیں جیسا آپ
نے سوالنامے میں لکھا ہے۔

مولانا عبداللطیف صاحب : اس طرح کہہ لیں کہ اس وقت مسلمانوں کے قبضے میں جو زمینیں
ہیں وہ عشری ہیں، سوائے اس کے کہ کسی زمین کے خراجی ہونے کا کوئی
ثبوت فراہم ہو جائے۔

ہاشمی صاحب: وصولی کے بارے میں — جو دوسرا سوال ہے۔ اس کے جزو ب
یعنی وصولی کے طریقہ کار پر کافی بحث ہو چکی ہے۔

مشترکہ آوازیں: ٹھیک ہے۔

ہاشمی صاحب: تیسرا ہے مصارف کے بارے میں۔ اس پر بھی کافی کچھ کہا جا چکا ہے۔

مفتی صاحب: ٹھیک ہے۔

ہاشمی صاحب: مصارف کے بارے میں، میرے خیال میں مفتی صاحب نے جو تجویز
پیش کی ہے کہ ہر کمیٹی میں ایک مستحق آدمی کو شامل کر لیا جائے اور اس کے ذریعے
سے خرچ کرایا جائے تو اس پر اعتراض یہ ہو گا کہ مادون النصاب تک تو ہو سکتا
ہے۔ مگر مافوق النصاب نہیں ہو سکتا۔.....

حافظ غلام حسین صاحب: پیسہ بیت المال کی اپنی ملکیت میں رہتے ہوئے اگر واپس
آجائے نیز ایسے ذرائع پیدا کیے جائیں کہ وہ عشر کا پیسہ کم نہ ہو بلکہ بڑھتا چلا جائے
تو اس طرح اگر بیت المال ڈویلپمنٹ پر خرچ کرتا رہے تو کوئی حرج نہیں۔

مفتی صاحب: یعنی سڑک بنا کر اس پر ٹیکس لگا دیئے۔

ہاشمی صاحب: ٹیکس لگا دے اور وہ روپیہ لے کر پھر واپس کر دے؟

حافظ غلام حسین صاحب: یہ تو ہے ہی۔ سڑک پر تو ویسے بھی ٹیکس ہے

مولانا عبداللطیف صاحب: اس میں یہ ہے کہ بیت المال کے چار حصے ہیں
جیسا کہ ابتدائی گفتگو میں درمختار کے حوالے سے ہاشمی صاحب نے بیان کیا ہے۔

ہاشمی صاحب: اچھا تو چوتھا سوال ہے کہ عشر کی موجودگی میں دیگر زمینی ٹیکسوں کے
بارے میں مثلاً پنجوترہ وغیرہ؟

بچہ صاحب: وہ تو نہیں ہو گا۔ کیونکہ وہ تو مالیہ کی وجہ سے تھا۔

ہاشمی صاحب: ایک بات اور غور طلب ہے۔ بھٹی صاحب نے دورانِ گفتگو بھی ایک بار بتایا تھا کہ دور دراز دیہات میں بعض ممبران ایسے ہوتے ہیں جو فارم بھی نہیں پُر کر سکتے ان کے لیے حساب کتاب رکھنا مشکل ہو جاتا ہے تو بتا رہے تھے کہ ویلج ڈویلپمنٹ اتھارٹی کے ملازمین سے کام لیا جا سکتا ہے۔

بھٹی صاحب: میرا خیال یہ تھا کہ جو سرکاری ملازم ان علاقوں میں رہتے ہیں فیلڈ اسسٹنٹ ہیں کوآپریٹو والے ہیں پٹواری ہیں اور بھی اسی طرح۔

اگر آپ یہ اجازت دیدیں کہ وہ عشر کمیٹی کے سیکرٹری کے طور پر بھی کام کریں تو ان کو بھی جس طرح کوآپریٹو والوں کو آپ نے دیا ہے تھوڑا بہت اس میں سے دیں تو ان کا کام بھی ہو جائے گا۔ کمیٹی والوں کا بھی۔۔۔۔۔

راؤ عبدالعزیز صاحب: اڑتالیس صد روپے ایک سال تک ایک مقامی کمیٹی خرچ کر سکتی ہے۔۔۔۔۔

بھٹی صاحب: مطلب یہ ہے کہ ان کو دے سکتے ہیں۔

راؤ صاحب: پارٹ ٹائم کا مطلب یہ ہے کہ سب سے پہلے تو جو اچھے گورنمنٹ ملازم ہیں لوکل۔ ان میں سے رکھیں یا کوئی اور تعلیم یافتہ مثلاً استاد ہیں یا۔۔۔

سکھیرا صاحب: یہ جو آپ کی بات ہے اس پر پراونشل زکوٰۃ کونسل میں بھی غور ہوا۔ پہلے یہ تھا کہ وہ دو ہزار چار سو روپیہ خرچ کر سکتے تھے۔ انہوں نے یہ رقم بڑھا کر چار ہزار آٹھ صد کر دی تاکہ چار سو روپیہ ماہوار ہو جائے۔ لیکن اب سینٹرل زکوٰۃ کونسل میں یہ فیصلہ ہوا ہے کہ عشر کا دس فیصد آپ اس مد پر خرچ کر سکتے ہیں۔۔۔۔

بچہ صاحب: عاملین کے لیے؟

سکھیرا صاحب: اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اب ہر عشر و زکوٰۃ کمیٹی ایک آدمی رکھ سکتی ہے۔

بھٹی صاحب: اصل میں اس میں جو اشکال تھا وہ یہ ہے کہ جتنے بھی سرکاری ملازمین ہیں۔ وہ کسی نہ کسی ضابطے یا قانون کی پابندی ضرور کرتے ہیں۔ مگر کمیٹی والا آدمی سرکاری ملازم تو نہ ہو گا۔ اگر آپ کسی سرکاری آدمی کو یہ فرض سونپیں گے۔ تو وہ اسے سرکاری ڈیوٹی سمجھے گا۔ اور اپنے کام سے غفلت کا مرتکب نہیں ہو گا لیکن کمیٹی کا آدمی تو ممکن ہے کہ غفلت برتے اور اس کا کوئی علاج ہی نہیں۔ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہیں کہ اسے اس کام سے ہٹا دیں۔

شیخ محبوب الٰہی: دیہی سیاست میں اس طرح کی صورتحال عام ہے۔

سکھیرا صاحب: یہ مسئلہ لوکل زکوٰۃ کمیٹیوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگر وہ چاہیں تو ملازم رکھ سکتی ہیں۔

ہاشمی صاحب: اچھا پانچواں سوال یہ ہے کہ عشر کمیٹیوں کے ارکان کو کن اوصاف کا حامل ہونا چاہیے۔

راؤ عبدالقدیر صاحب: آرڈیننس میں ترمیم ہو گئی ہے۔ چیئرمین کے لیے ضروری ہے کہ صوم و صلوٰۃ کا پابند ہو عام ممبر کے لیے بھی پرہیز گار مسلمان ہونا ضروری ہے۔ اگر کسی نے شکایت کی سلیکشن کے وقت تو سلیکشن ٹیم کو اختیار ہے کہ وہ بے نماز کو حصہ نہ لینے دے بعد میں بھی دفعہ اکیس کے تحت کوئی شکایت کرے تو ممبر کو علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔

ہاشمی صاحب: سوال نمبر ۶ یہ ہے کہ جو لوگ عشر نہ دیں ان کے لیے کوئی تعزیر ہو گی؟

بچہ صاحب: بہت تعزیر ہے۔

سکھیرا صاحب: بقایاجات واجبات اراضی کی طرح جس طرح کوئی مالیہ نہ دے تو
تحصیل والے وصولی کا جو طریق کار اختیار کرتے ہیں وہی ہے۔
بُچہ صاحب: وہ قید ہو سکتا ہے، اس کی جائیداد منقولہ وغیر منقولہ ضبط ہو سکتی ہے
قرق ہو سکتی ہے بہت کچھ ہو سکتا ہے۔
ہاشمی صاحب: نمبر سات یہ ہے کہ کیا عشر زکوٰۃ کی طرح فرض عبادت اور صدقہ
ہے یا عشر اور زکوٰۃ میں کچھ فرق ہے؟ اور اگر ہے تو کس نوعیت کا؟ نوعیت
کے فرق سے مصارف میں کوئی فرق ہو سکتا ہے یا نہیں؟
نوری صاحب: زکوٰۃ ہے، بالکل زکوٰۃ کی طرح ہے۔
بُچہ صاحب: اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس کو سیکولر ٹیکس (غیر
مذہبی ٹیکس) بھی کہا ہے۔۔۔۔
مولانا عبداللطیف صاحب: بالکل زکوٰۃ کی طرح تو نہیں لیکن مصارف میں کوئی فرق نہیں
ہاشمی صاحب: اچھا اگر اصل میں کوئی فرق ہے تو مصارف پر کیوں اثر نہیں پڑتا
بُچہ صاحب: ہمیں تو آپ سے اتفاق ہے۔
مولانا عبداللطیف صاحب: اس لیے کہ جو مصارف زکوٰۃ کے ہیں وہی عشر کے ہیں۔
ہاشمی صاحب: اگر یہ کہا جائے کہ جو اصل عشر کی ہے وہی زکوٰۃ کی ہے تب تو مصارف
میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ لیکن اگر عشر اور زکوٰۃ کی اصل میں فرق ہو جیسا کہ
بہت سارے علماء نے لکھا ہے کہ عشر میں ایک نوعیت ٹیکس کی بھی ہے۔
بُچہ صاحب: جناب خود حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے۔
ہاشمی صاحب: تو اس میں ٹیکس کی جو ایک نوعیت پیدا ہو جاتی ہے اس کی وجہ سے
میرا یہ ذاتی خیال ہے کہ اس کے مصارف میں بھی کچھ ڈھیل دینی چاہیئے

بچہ صاحب: پھر تو سارا جھگڑا ہی ختم ہو جائے گا۔

مولانا عبداللطیف صاحب: جنہوں نے وہ لکھا ہے انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ مصارف وہی ہوں گے جو زکوٰۃ کے ہیں۔

مظاہری صاحب: (کھڑے ہو کر) ایک نہایت اہم مسئلے کی جانب اس اجلاس کی توجہ دلانا چاہتا ہوں۔ عشر ہو یا زکوٰۃ یا کوئی بھی نظام ہو جب تک وہ کامیاب نہ ہو اس کا کوئی فائدہ نہیں لہٰذا ہم نے عشر و زکوٰۃ کے نظام کو کامیاب بنانا ہے۔ تو میرے نزدیک اس وقت جو شیعہ حضرات کو مستثنیٰ کیا گیا ہے یہ سارے نظام کو فیل کرنے کے مترادف ہے یہ معمولی بات نہیں ہے، نہ ہی یہ کسی فقہی مسلک کی اطاعت اور عدم اطاعت کا مسئلہ ہے بلکہ اسلامی مملکت کے اندر خیر و فلاح کے نظام کا لوٹانا مقصود ہے اور خیر و فلاح کا بہت سارا مدار پیسے پر ہے۔ ایران میں جہاں پنتیس فیصد سنی ہیں وہاں انہیں کوئی استثنا حاصل نہیں۔ یہ بھی آپ حضرات جانتے ہیں کہ مسلمان پیسے کے معاملہ میں کمزور ہیں۔ وہ جب دیکھیں گے کہ شیعہ مسلمان بھی ہیں اور پیسے بھی نہیں دیتے اور انہیں کوئی فرق نہیں پڑتا تو ہم بھی اگر پیسے نہ دیں اور مسلمان بھی رہیں تو کیوں نہ شیعہ ہو جائیں اور لوگوں کو شیعہ بنانے کا حادثہ شروع بھی ہو گیا ہے۔۔۔۔۔۔۔

بُچہ صاحب : بلکہ وہ تو فارم بھی تقسیم کر رہے ہیں۔

مولانا عبداللطیف صاحب : اس چیز کی ایک طرح سے رکاوٹ ہو سکتی ہے۔ وہ یہ کہ جو لوگ عشر سے بچنا چاہیں، شیعہ ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ان پر خراج لگا دیا جائے۔ خراج عشر سے دوگنا ہے.....

ہاشمی صاحب : یا ان پر خمس لگا دیا جائے۔

مولانا عبداللطیف صاحب : جب وہ یہ دیکھیں گے کہ ان پر خراج لگ رہا ہے تو سارے اِدھر آجائیں گے۔

بُچہ صاحب : تسلی ہو جائے گی ان کی۔ مگر وہ لگنے نہیں دیں گے حضور!

راؤ عبدالقدیر صاحب : خراج مسلمان پر لگ سکتا ہے؟

مولانا عبداللطیف صاحب : لگ سکتا ہے۔

نوری صاحب : زمین خراجی ہو گی تو لگ سکتا ہے۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب : بڑی عجیب سی بات ہے، ابھی میرے بھائی (سکھیرا صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) نے کہا تھا کہ عشر و زکوٰۃ کمیٹیوں کو گورنمنٹ کا ادارہ نہ کہیں اگر یہ ادارہ سرکاری نہیں ہے اور یہ رقم سرکاری خزانے میں جانے والی نہیں تو پھر اس پیسے کے لیے عوام میں تفریق پیدا کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ پاکستان تو لا الٰہ الا اللہ کے نام پر سب نے مل کر بنایا تھا اس پاکستان میں جب اسلام کا ایک حصہ نافذ ہونے لگا ہے تو اس میں تفریق پیدا کر دی گئی۔ تو آپ (مفتی نعیمی صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے) جب وہاں ہیں تو آپ کی خدمت میں عرض کروں گا کہ ......

مفتی صاحب: گذارش یہ ہے کہ ان کے ہاں زکوٰۃ تو ہے مگر زکوٰۃ خمس ہے تو انہیں چاہیے کہ وہ خمس ادا کریں یہ تو ہوئی ایک بات دوسری بات یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے سے تو انہوں نے اپنے آپ کو مستثنیٰ کر لیا مگر کمیٹیوں میں وہ شامل ہیں مرکز تک کمیٹیوں میں اور زکوٰۃ لینے میں بھی شامل ہیں تقسیم زکوٰۃ میں کوئی استثناء نہیں شرعاً بھی اور قانوناً بھی۔

مولانا عبداللطیف صاحب: بالکل ٹھیک۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: میں حیران ہوں، میں نے ان کی کتابیں پڑھی ہیں ان میں بہت سختی پائی جاتی ہے عشر اور زکوٰۃ نہ دینے والوں کے بارے میں۔ لیکن اس کے باوجود انہوں نے کہا کہ ہم زکوٰۃ نہ دیں گے۔ ایک ان کا اپنا مسئلہ ہے کہ زکوٰۃ ان کا امام لے گا۔ تو آپ (مفتی صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے) انہیں کہیں کہ چلو بھائی تم بھی اپنا ایک فنڈ قائم کرلو، الگ سے۔ اسی طرح اپنا ایک قانون بنالو اور اپنے کو دو۔ لیکن اس میں یہ ہے کہ یہ جو بددلی لوگوں میں پائی جاتی ہے یعنی اہلسنت ہونے کی بنا پر کہ ہم سے یہ زکوٰۃ وصول کی جارہی ہے عشر لیا جارہا ہے۔!

محبوب الٰہی صاحب: یہ اہلسنت ہونے کا ٹیکس ہے۔ قہقہہ

نوری صاحب: ویسے اس سلسلہ میں عرض ہے کہ دیکھیے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے عہد میں جو عشر لیا جاتا تھا حضرت علیؓ کے زمانہ میں اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ . . . .
ان کی کتاب "شرائع الاسلام" میں لکھا ہوا ہے کہ ان کے ہاں چار چیزوں پر عشر ہے اور باقی چیزوں پر مستحب ہے۔ واجب نہیں۔

فضل الرحمٰن صاحب: نہیں نہیں ان کی بنیادی کتابوں میں سب پر ہے۔

ہاشمی صاحب: چار چیزوں پر ہے۔ گندم پر ہے، جَو پر ہے، کشمش پر اور کھجور پر ہے،

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: پہلے نو کہتے ہیں اس کے بعد کہتے ہیں کہ جتنے "محبوب" ہیں سب پر ہے۔

منظاہری صاحب: اس کا مطلب یہ ہے کہ آئندہ مردم شماری پر بھی اثر پڑے گا۔ یہ مطالبہ چلے گا کہ ان کی مردم شماری الگ کراؤ۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب اس میں بہت ہی خطرات ہیں مولانا گلزار احمد مظاہری صاحب نے بڑا اچھا نکتہ اٹھایا ہے۔ اس اجلاس کی طرف سے ایک قرار داد پاس کیجیے اور اس کو نظریاتی کونسل اور حکومت کے پاس بھیجے۔

نوری صاحب: شیعہ حضرات کو یہاں بلایا گیا تھا مگر کوئی بھی نہیں آیا ہم تو اسی لیے آئے تھے کہ وہ حضرات آئیں گے تو ان سے بات کریں گے۔

حافظ غلام حسین صاحب: ان کو بلانے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی گئی۔ کل بھی ٹیلیفون پر ان سے بات ہوئی تو انہوں نے آنے کا وعدہ کیا لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ وہ نہیں آئے۔ پتہ نہیں وہ کیوں احتراز کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

راؤ عبدالقدیر صاحب: نئی ترمیم میں یہ رعایت بھی دیدی گئی ہے کہ ان کا ایک دفعہ کا داخل کیا ہوا بیان حلفی ہی کافی سمجھا جائے گا۔ یہ بھی اب ضروری نہیں رہا کہ وہ اصلی کاپی داخل کریں بلکہ فوٹو سٹیٹ ہی مستند سمجھی جائے گی۔

منظاہری صاحب: یہ جو ہے نا فوٹو سٹیٹ یہی اکیلا ہزاروں کا بن جائے گا سب کیلئے کافی ہو گا۔ نیچے دستخط کر کے وہی کاپی دوسروں کے کام بھی آجائے گی۔

مولانا فضل الرحمٰن صاحب: ٹائم کا خیال رکھیں میرا خیال ہے اب اجازت لیں مولانا (ہاشمی صاحب) کا ہم سب شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انہوں نے ہمیں موقعہ دیا کہ ہم اپنے خیالات کا اظہار کریں۔

حافظ غلام حسین صاحب: (مفتی نعیمی صاحب سے) حضرت! دعا خیر فرمادیں۔ اور دعائے خیر کے بعد مذاکرہ بخیر و خوبی اختتام کو پہنچا۔

دیہی معیشت پر عُشر کے اثرات

جناب ملک خدا بخش صاحب بچہؒ سابق مرکزی وزیر زراعت مغربی پاکستان

حکومت پاکستان نے یہ اعلان کیا ہے کہ موجودہ فصل ربیع ۸۳-۱۹۸۲ء سے عُشر کا قانون نافذ ہو جائے گا، یعنی اِس فصل سے زرعی پیداوار پر عُشر واجب الادا ہو گا۔ اور ہر مالک زمین کو اپنی پیداوار پر بعد منہائی پیداواری اخراجات پانچ فیصد عُشر ادا کرنا پڑے گا۔ پیداواری اخراجات کل پیداوار کا چوتھا حصّہ ہونگے اور ٹیوب ویل سے سیراب ہونے والی اراضی کی پیداوار کے اخراجات چوتھائی کی بجائے تہائی منہا ہوں گے۔ البتہ حسب ذیل مالکان اراضی عُشر کی لازمی وصولی سے مستثنیٰ ہوں گے:

الف۔ غیر مسلم مالکان

ب۔ وہ مسلم مالکان جو اس امر کا حلفی بیان پیش کریں کہ اپنی فقہ کی روسے عُشر کی ادائیگی بموجب قانون عُشر و زکوٰۃ ۱۹۸۰ء کے لئے مستوجب نہیں ہیں۔

ج۔ وہ مسلم مالکان جن کی پیداوار ۵ وِسق (یعنی ۹۴۸ کیلوگرام) گندم سے کم ہو۔ یا اُس کی مجموعی پیداوار کی قیمت ۹۴۸ کیلوگرام گندم کی قیمت سے کم ہو۔

۱۔ باقی مالکان زمین سے پیداوار پر بموجب شرح بالا عُشر لازمی وصول کیا جائیگا البتہ مسلم مزارعین سے اُن کے حصّہ پیداوار پر عُشر لازمی وصول نہیں ہوگا ایسے مزارعین سے یہ توقع کی جا رہی ہے کہ وہ رضاکارانہ طور پر عُشر ادا کریں گے تاکہ وہ شرعی تقاضے پورے کرسکیں۔

۲۔ عُشر کے قانون کے نفاذ کے بعد مالیہ اور حبوب اُن اراضی سے وصول نہیں ہوں گے، جن کی پیداوار سے لازمی طور پر عُشر وصول ہوگا۔ سال رواں میں صوبائی بجٹ کے مطابق تمام صوبوں سے کل رقم بطور مالیہ مبلغ ۴۲ کروڑ روپیہ وصول ہونے کا تخمینہ ہے۔ اور صدر پاکستان کے اعلان کے مطابق عُشر سے سالانہ تقریباً ۱۰۰ کروڑ کی وصولی کا اندازہ لگایا گیا ہے۔ یعنی عُشر سے جو رقم وصول ہوگی وہ موجودہ مالیہ اور حبُوب کی آمدنی سے تین گنا ہوگی۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چھوٹے مالکان اراضی جو مالیہ کی ادائیگی سے اب تک مستثنیٰ تھے۔ اُن سے عُشر وصول ہوگا۔

۳۔ بعض ماہرین کے اندازہ کے مطابق مختلف اجناس سے بموجب پیداوار حسب ذیل رقم فی ایکڑ اوسطاً وصول ہُوا کرے گی:

فصل	روپوں میں
گندم	۴۸/۷۵
مکئی	۷۵/۶۰
باسمتی چاول	۵۴/
کپاس	۶۵/۲۶
گنّا	۱۱۸/۷۵
آلو	۱۸۰/۰۰

مگر حکومت نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اوسط پیداوار اور اوسط قیمت لگاتے وقت بڑی احتیاط اور ذمہ داری سے کام لیا جاسکے تاکہ اوسط کی بناء پر کسی پر زیادہ بوجھ نہ پڑ جائے۔ لہٰذا قواعد قانون عُشر و زکوٰۃ ۱۹۸۰ء کی رُو سے اوسط کم اور

قیمت بھی کم لگائے جانے کے احکامات صادر ہوئے ہیں۔

۴۔ ابھی یہ اندازہ لگانا تو مشکل ہے کہ عُشر سے کتنی آمدنی ہوگی البتہ تخمینے صدر پاکستان یا وزیر اوقاف پنجاب کو بہم پہنچائے گئے ہیں، اُس سے یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ عُشر کی آمدنی کئی سو کروڑ روپوں پر مشتمل ہوگی۔ اور یہ رقم غرباء، مساکین، معذورین، بیوگان اور یتامیٰ کی جائز ضروریات سے بہت زیادہ ہوگی۔ اور جن مدات پر قانون زکوٰۃ و عُشر نے بالوضاحت عُشر کی رقم کو خرچ کرنے کا ذکر کیا ہے، اُس پر عشر اور زکوٰۃ کی ساری رقوم شاید خرچ نہ ہو سکیں۔ لہٰذا کافی رقم فاضل رہے گی۔

۵۔ عُشر کی رقوم سے دیہاتی غرباء اور مستحقین کی جائز ضروریات تو انشاء اللہ کماحقہٗ پوری ہو سکیں گی۔ اور انہیں معاشی بحالی کے مواقع میسر آجائیں گے جس کا دیہی معیشت پر خوشگوار اثر پڑے گا۔ اس سے قبل بھی دیہاتی معاشرہ بالعموم غرباء اور مساکین کی کفالت کم و بیش کرتا رہتا ہے مگر اب نظام زکوٰۃ و عشر سے یہ کفالت یا بحالی اسلامی نوعیت کی ہو جائے گی۔ علاوہ ازیں غریب اور آسودہ حال لوگوں میں ایک ایسا رشتہ اور تعلق قائم ہو جائے گا۔ جو دیہاتی معاشرہ کے لئے مفید اور خوشگوار ہوگا۔ اور اس اسلامی اقدام سے غربت کا خاتمہ بھی کیا جا سکے گا۔ اور اسلامی اخوت بحال ہوگی۔

۶۔ آج کل یہ سوال علماء اور حکومت کے زیر غور معلوم ہوتا ہے کہ عشر کی رقومات کن مقاصد کے لئے خرچ کی جا سکتی ہے یہ مسئلہ خاصا مشکل ہے اور ابھی تک حکومت نے کوئی واضح اعلان ماسوائے امداد و بحالی مستحقین کے نہیں کیا ۔ شریعت نے مصارف زکوٰۃ و عُشر کی حدود مقرر کر دی ہیں جیسا کہ سورۃ توبہ

سے واضح ہے:

"زکوٰۃ تو حق ہے۔ غریبوں کا، مسکینوں کا اور اس کا کام کرنے والوں کا۔ اور ان کا جن کا دل اسلام کی طرف) پرچانا ہے۔ اور گردن چھڑانے میں، اور جو خدا کی راہ میں مسافر ہیں۔ یہ حصے خدا کی طرف سے ٹھہرائے ہوئے ہیں"

ان ہشت گانہ مصارف سے یہ واضح ہوتا ہے کہ زکوٰۃ اور عشر کی رقوم فقرا، مساکین، عاملین، غلاموں، مقروضین، مسافروں اور راہِ خدا پر خرچ کی جاسکتی ہیں۔ قانون زکوٰۃ و عشر کے قواعد کے مطابق تو قرض حسنہ نہیں دیا جا سکتا۔ اور نہ ہی مقروضین کی امداد پر خرچ کرنے کی کوئی واضح اجازت ہے۔ نہ ہی راہ خدا یعنی فی سبیل اللہ کی واضح تشریح قانون یا قواعد میسّر کرتے ہیں۔ حال ہی میں مرکزی زکوٰۃ کونسل نے ایک سوالنامہ کے ذریعہ فی سبیل اللہ کی تشریح بامعنی و مقصد کے متعلق علمائے کرام کی رائے طلب کی تھی۔ مگر ابھی تک اس کے متعلق کوئی سرکاری وضاحت میری نظر سے نہیں گذری۔

۷۔ دراصل "فی سبیل اللہ" کے متعلق قدیم اور جدید علماء میں اختلاف رہا ہے سبیل کے لغوی معنی راہ کے ہیں۔ علامہ ابن اثیر کا ارشاد ہے کہ "سبیل" اصل میں راہ کو کہتے ہیں۔ جس کا اطلاق ہر اس عمل خالص پر ہوتا ہے جس سے تقرب الٰہی مقصود ہو۔ لیکن جب یہ لفظ مطلقاً استعمال کیا جائے تو اکثر اس کا اطلاق جہاد پر ہوتا ہے۔ چنانچہ کثرت استعمال سے یہ لفظ گویا جہاد کے لئے خاص ہو گیا ہے۔ چاروں مسلکوں میں یہ اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ سبیل اللہ کے مفہوم میں جہاد قطعی طور پر شامل ہے۔ اور جہاد کرنے والے اشخاص پر زکوٰۃ میں سے خرچ کرنا جائز ہے۔ مگر قدیم اور جدید علماء میں ایسے علما بھی ہیں۔ جن کے نزدیک سبیل اللہ

مفہوم نہایت وسیع ہے اور وہ اسے جہاد اور اس کے متعلقات تک محدود نہیں رکھتے۔ یہاں پر چند ارشادات کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

الف: امام رازیؒ فرماتے ہیں:

" فی سبیل اللہ کے الفاظ سے لازم نہیں آتا کہ اس سے مراد صرف غازی ہوں۔ چنانچہ قفال نے اپنی تفسیر میں بعض فقہاء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہر قسم کے خیر کے کام مثلاً مُردوں کی تکفین، قلعوں کی تعمیر مسجدوں کی آبادکاری وغیرہ پر صدقات کا مال خرچ کرنا جائز ہے کیونکہ" فی سبیل اللہ" کے عموم میں یہ سب باتیں داخل ہیں۔"

(تفسیر رازی: جلد ۱۶ صفحہ ۱۱۳)

ب: علامہ رشید رضا کے ارشاد کے مطابق " درحقیقت سبیل اللہ سے یہاں مراد مسلمانوں کے عام مفادات ہیں۔ جن پر دین اور ریاست کے معاملات کا دار و مدار ہے نہ کہ افراد کے مفادات اور افراد کا۔"

(تفسیر المنار، جلد ۱۰ صفحہ ۵۸۵)

ج: علامہ سید سلیمان ندویؒ نے سیرۃ النبی میں حسب ذیل رائے کا اظہار فرمایا ہے:

" وفی سبیل اللہ (خدا کی راہ میں) ایک وسیع مفہوم ہے جو ہر قسم کے نیک کاموں میں شامل ہے اور حسب ضرورت کبھی اس سے مذہبی لڑائی یا سفر حج یا اور دوسرے نیک کام مراد لئے جا سکتے ہیں۔ اکثر فقہائے نے فی سبیل اللہ سے مراد صرف جہاد لیا ہے۔ مگر یہ تحدید صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ ابھی آیت گذر چکی۔ لِلْفُقَرَآءِ

الَّذِيْنَ اُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ یہاں فی سبیل اللہ سے بالاتفاق صرف جہاد نہیں، بلکہ ہر نیکی اور دینی کام مراد ہے۔ اکثر فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ زکوٰۃ میں تملیک یعنی کسی شخص کی ذاتی ملکیت بنانا ضروری ہے۔ مگر ان کا استدلال جو للفقراء کے لام تملیک پر مبنی ہے بہت کچھ مشتبہ ہے، ہو سکتا ہے کہ لام انتفاع ہو جیسے خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا۔"

د : مولانا مودودیؒ کا ارشاد یہ ہے:

"راہ خدا کیا ہے۔ خدا کی ذات تو بے نیاز ہے۔ اس کو تو نہ تمہارا مال پہنچتا ہے۔ نہ وہ اس کا حاجت مند ہے۔ اس کی راہ بس یہی ہے کہ تم اپنی قوم کے تنگ حال لوگوں کو خوش حال بنانے کی کوشش کرو اور ایسے مفید کاموں کو ترقی دو۔ جن کا فائدہ ساری قوم کو حاصل ہوتا ہے . . . . یہ مسلمانوں کی کواپریٹو سوسائٹی ہے۔ یہ ان کی انشورنس کمپنی ہے۔ یہ ان کا پراویڈنٹ فنڈ ہے۔ یہ ان کے لئے بیکاروں کا سرمایہ امانت ہے یہ ان کے معذوروں، اپاہجوں، بیماروں، یتیموں، بیواؤں کا ذریعہ معاش ہے۔" (اسلام اور جدید معاشی نظریات صفحہ ۱۰۴ تا ۱۰۸)

۸۔ میں نے یہ چند ارشادات صرف اس لئے درج کئے ہیں کہ مصارف زکوٰۃ کے متعلق ان متقدر علماء کی رائے قدیم علماء کے ارشادات سے مختلف ہے۔ میں اپنے آپ کو اس کا اہل نہیں سمجھتا کہ میں اس کے متعلق کوئی قطعی رائے دے سکوں۔ اگر عُشر کی رقومات کو دیہی معیشت یا دیہی معاشرہ کی اصلاح اور تقویت کے لئے

خرچ شریعت کی رو سے جائز سمجھا گیا تو اس کے بہت دُور رس اور مفید اثرات مرتب ہوں گے۔ اگر اِن خطیر رقومات کو صرف ان مستحقین کی امداد و بحالی کے لئے خرچ کرنے تک محدود کیا گیا۔ جن کا ذکر قانون اور قواعد میں درج ہے۔ تو اس سے فائدہ تو ضرور ہوگا مگر دیہی معیشت یا دیہی معاشرہ میں کوئی شاندار اثرات مرتب نہیں ہو سکیں گے۔ بالخصوص ایک بات تو میری سمجھ میں نہیں آتی کہ جب کلام مجید میں مقروضین کی امداد کے لئے زکوٰۃ اور عشر کی رقومات صرف کرنے کی واضح اجازت ہے۔ بلکہ اسے شرعی اعتبار سے ضروری بھی سمجھا گیا ہے تو پھر قانون میں اِس کی کیوں وضاحت یا اجازت نہیں دی گئی اور قواعد میں قرض حسنہ کی کیوں ممانعت کی گئی ہے۔ سیرت النبیؐ میں علامہ سید سلیمان ندویؒ کا یہ ارشاد قابلِ غور ہے کہ:

"اور تیسری طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب فراغت آئی، تو جماعت کے بیت المال میں اتنا سرمایہ رہتا تھا کہ زکوٰۃ کے کسی مصرف کے لئے کمی محسوس نہیں ہوتی تھی۔ ضرورتمندوں کو اسی رقم سے قرض بھی دیا جاتا تھا۔ اس طرح یہ ایک ایسا مالی و اقتصادی نظام تھا کہ بلا نفع قرض دینے میں افراد کو جو تامل ہوتا ہے وہ اس جماعتی نظام کے ماتحت آسان تھا۔ اور سود کی لعنت کے بغیر داد و ستد کا راستہ کھلا ہوا تھا۔"

۹- میں نے نظامِ عشر کے نفاذ سے جو دینی مسئلہ پیدا ہو گیا ہے، یعنی مسلمان دو حصوں میں منقسم ہو گئے ہیں، ایک طبقہ عُشر دینے والا اور دوسرا طبقہ عُشر نہ دینے والا تو اُس کا ذکر کرنا مناسب خیال نہیں کیا۔ نہ ہی اس طرف توجہ دلانے کی کوشش

کی ہے کہ عُشر کے قانون کے مطابق کاشتکار طبقہ بھی دو حصّوں میں بٹ گیا ہے یعنی مسلم مالکان اراضی سے تو عُشر لازمی وصول ہو گا مگر مسلم مزارعین کے لئے عُشر اختیاری ہے۔ حکومت نے یقیناً قانون نافذ کرتے وقت اس کے مضرات یا اثرات کا تجزیہ کیا ہو گا۔ اسی طرح میں نے کاشت کاروں کے اس موقف (کہ پیداواری اخراجات ۲۵ یا ۳۳ فی صد سے حکومت کے اعداد و شمار کے مطابق بھی بہت زیادہ ہیں) کو بھی زیر بحث لانے کی کوشش نہیں کی۔ کیونکہ حکومت نے کاشت کاروں کے مفاد کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا ہو گا۔

۱۰۔ اس مرحلہ پر نظام عُشر کے نفاذ کی وجہ سے دیہی معیشت پر جو اثرات مرتب ہوں گے۔ اُن کا اندازہ اپنی فہم و ادراک سے لگانے کی جسارت کرتا ہوں۔

الف: دیہی آبادی کا گذارہ بالعموم زراعت پر ہے۔ زراعت ایک ایسی ازلی و ابدی صنعت ہے جس کا انسانی زندگی سے گہرا تعلق ہے۔ زراعت نے انسان کو تسخیر فطرت کا پہلا سبق دیا۔ چونکہ زراعت ایک انداز زیست بھی ہے۔ اس لئے ایک کاشت کار کی سوچ اور فکر کے سوتے زراعت سے پھوٹتے اور اس کے نظریات کا تانا بانا اِسی سے تیار ہوتا ہے اگر ذرا بھی غور و فکر سے کام لیا جائے تو ظاہر ہو گا کہ زراعت درحقیقت اللہ تعالےٰ کی شان ربوبیت اور رزاقیت ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ لہٰذا دیہی آبادی بالعموم رب جلیل کی عنایات کی متمنی رہتی ہے۔ اب نظام عُشر کے اس اقدام سے اللہ تعالیٰ کی برکتیں فصلات کی پیداوار کے اضافہ کی شکل میں انشاء اللہ نمودار ہوتی رہیں گی۔ اور اس طرح دیہی آبادی کی معیشت میں توانائی آتی رہے گی اور دینی رجحانات کو تقویت ملے گی۔

جس سے دیہی معاشرہ کی اصلاح خود بخود ہونے کی تمنا بھی ہے۔ اور امید بھی۔ اگر نظام عُشر کو صحیح طور پر چلایا جاسکا تو یہ کوشش اسلامی نظام، اسلامی ماحول، اسلامی اقدار کے احیاء کے لئے مفید اور مؤثر ابتدا بن جائے گی۔

ب: ہمارا زرعی طبقہ چھوٹے کاشت کاروں پر مشتمل ہے۔ حکومت کے اندازہ کے مطابق ۵۰ فی صد کاشتہ رقبہ اُن مالکان اراضی کے پاس ہے جن کی کمزور مالی حالت کے پیش نظر حکومت آج کل اُن سے کوئی ٹیکس وصول نہیں کرتی۔ اب چونکہ عُشر کی لازمی وصولی کے قانون کا اطلاق اُن پر بھی ہوگا۔ لہٰذا شاید یہ اُن کے لئے مالی مشکلات پیدا نہ کردے۔ یعنی اُن کی گذران مشکل نہ ہو جاوے۔ نیز اُن کے پاس پیداواری اخراجات کے لئے سرمایہ میسر نہ رہے۔ حکومت نے اس امر کا احساس کیا ہے۔ اور قواعد کی رو سے عُشر کی شرح کو کم رکھنے کے لئے اوسط پیداوار اور اوسط قیمت کم رکھنے کی ہدایات جاری کی ہیں۔ اگر حکومت بلا سود قرضہ ہر اس کاشت کار کو دے سکے، جو آج کل کسی قسم کا ٹیکس نہیں دیتا۔ تو اس سے اِن خدشات کا بہت حد تک ازالہ ہو جائے گا۔ مختصراً عُشر کی وصولی میں نرمی اور پیداواری اخراجات لئے بلا سود قرضہ اگر میسر آگیا، تو زرعی معیشت ان امکانی خدشات سے محفوظ ہو جائے گی۔

ج: نظام عُشر کے نفاذ سے دیہات میں غریب اور امیر میں اچھے تعلقات کے پیدا ہو جانے کی بھی جائز طور پر اُمید کی جا سکتی ہے۔ پہلے بھی دیہی آبادی میں غریب کی امداد کا تصور یا خیال تو موجود رہتا تھا۔ اب اُس کی عملی صورت پیدا ہو جائے گی۔ اور اس طرح مِل جُل کر کام کرنے کا رجحان تقویت پکڑے گا۔

اور امداد باہمی کے لئے فضا سازگار ہو جائے گی۔

د : حکومت کے اعلان کے اندازوں کے مطابق عُشر سے کروڑوں روپیہ کی آمدنی ہوگی۔ اگر یہ اندازے درست ثابت ہوئے۔ تو زکوٰۃ و عُشر کمیٹیوں کے پاس کثیر سرمایہ ہوگا۔ اس سے استفادہ کی سکیم ابھی تک شاید زیر غور ہے۔ البتہ غربا مساکین۔ یتامیٰ اور بیوگان کو اس سرمایہ سے اعانتیں دینے کا اعلان ہو چکا ہے۔ اگر اس سے مقروضین کی امداد کی گنجائش بھی پیدا کی جا سکے تو اس کا نہایت ہی مثبت اثر مترتب ہوگا جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ کلام مجید کی مبارک آیت نمبر ۶۰ سورۃ توبہ میں توصریحاً اس کا حکم ہے کہ مقروضین کی امداد پر صدقات یا زکوٰۃ یا عُشر کی رقوم صرف کی جا سکتی ہیں۔ مزید براں اگر ان رقوم سے قرض حسنہ دینے کی اجازت میسر آ سکے۔ تو چھوٹے کاشت کاروں کو برائے خرید زرعی ضروریات ان رقوم سے امداد دی جائے گی جس سے زرعی پیداوار میں بہت اضافہ ہو سکتا ہے اور دیہی معیشت کو نہ صرف توانائی اور فروغ میسر آ سکتا ہے۔

ہ : حکومت نے عُشر کے متعلق اجتہاد کر کے قانون زکوٰۃ و عُشر میں یہ گنجائش رکھ دی ہے کہ مزارعہ عشر کی لازمی وصولی سے مستثنیٰ ہوگا۔ اور بارانی و آبپاشی رقبوں کی پیداوار سے عُشر ۵ فی صد کے حساب سے وصول ہوگا۔ حالانکہ بارانی اراضی کی پیداوار سے ۱۰ فیصد شریعت کی رو سے واجب تھا۔ اگر حکومت عُشر کی رقوم کے متعلق یہ قانونی اجازت دے سکے کہ وہ رفاہ عامہ کے کاموں پر خرچ ہو سکتی ہیں۔ تو پھر دیہی زندگی میں ایک خوشگوار تبدیلی آ سکتی ہے۔ اور ... رہائشی سہولتوں کے بہتر ہونے سے دیہات سے انخلا میں کمی آ سکتی

ہے۔آج کل یہ مسئلہ بہت اہم ہے۔دیہاتی آبادی کم ہو رہی ہے۔اور شہروں کی آبادی میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے۔خیال کیا جارہا ہے کہ آیندہ بیس سال کے دوران شہروں کی آبادی تقریباً ۵۰ فیصد ہو جائے گی۔یہ آبادی آزادی کے وقت صرف ۱۵ فیصد ہوا کرتی تھی۔دیہات سے انخلائِ آبادی اور شہروں میں سیلابِ آبادی سے گوناگوں مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔یوں ان مسائل کو سلجھانے کی صورت نکل آئے گی، انشاء اللہ۔

و: اگر شریعت کی رو سے یہ احکامات جاری ہو سکیں کہ علاج اور تعلیم کی سہولتوں کو بہتر بنانے کے لئے ان دو قوم سے خرچ کیا جاسکے گا۔اور ساتھ ہی روزگار مہیا کرنے یا ان میں اضافہ کرنے یا اُن کی نوعیت بدلنے کے لئے یہ رقم خرچ کی جاسکے گی۔تو پھر دیہات، دیہی زندگی، دیہی معیشت میں ایک خوشگوار انقلاب آجائیگا۔لیکن سبیل اللہ کے مدلول کو متعین کرنے میں شاید اتنی وسعت پیدا نہ کی جاسکے کہ ہر قسم کے مصالح اور تقریب کے کام اس میں شامل ہو جائیں بہرحال اگر شریعت کی رو سے ممکن ہو۔جیسا کہ علامہ سید سلیمان ندویؒ اور مولانا مودودیؒ کے ارشادات سے مترشح ہے تاہم پھر بھی رفاہ عامہ کے منتخب کاموں پر خرچ کرنے کے لیے تجدید ضروری ہے تاکہ اس سے متوقع شاندار اثرات مرتب ہو سکیں۔

۱) موجودہ صورتحال میں تو دیہاتی فقرا۔مساکین۔غربا۔معذورین۔اپاہج۔یتامیٰ اور بیوگان کی امداد یا معاشی بحالی پر یہ رقوم صرف ہوں گی۔یہ بھی ایک بیحد مفید کام ہوگا۔اور اس سے بھی دیہی معیشت پر اچھے اثرات مرتب ہونے کی توقع کی جاسکتی ہے۔مگر یہ ضروری ہے کہ عشر کی وجہ سے چھوٹے کاشت کاروں پر ناقابلِ برداشت بوجھ نہ پڑ جائے۔حکومت اس امر کا خاص اہتمام کر رہی ہے اور قواعد کی رُو سے اوسط پیداوار و اوسط قیمت کم کرکے

کی ہدایات جاری ہو چکی ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان احکامات کی عملی صورت کیا بنتی ہے کیونکہ اسی پر عشر کی اسلامی اسکیم کی کامیابی کا انحصار ہے۔

۱۲۔ یہ تو واضح ہے کہ عشر کے نظام کے نفاذ سے دیہاتیوں کے درمیان ہمدردی اور ایک دوسرے کی امداد و معاونت کے جذبات پیدا ہوں گے۔ نماز حقوق الٰہی میں سے ہے۔ اور عُشر حقوق عباد کی ایک شکل پیش کرتا ہے۔ یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد کے ارتباط کا اہتمام عُشر کے نظام سے ہونے کی اُمید کی جا سکتی ہے۔ عُشر سے غریبوں کی چارہ گری، مسکینوں کی دست گیری، یتیموں کی خبرگیری، مقروضین کی گلو خلاصی۔ بیواؤں کی امداد تو واضح طور پر ہو جائے گی۔ یعنی اس سے اسلام کے مادی نظام کا احیاء لازماً ہو جائیگا امید ہے کہ روحانی، قلبی اور اخلاقی برائیوں سے پاک و صاف ہونے کی ابتداء بھی اسی سے ہو جائیگی کیونکہ روحانی اور اخلاقی فائدوں کے ساتھ اقتصادی حیثیت کے دنیاوی فائدے بھی میسّر آسکتے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ:

(الف: عشر کی اسلامی سکیم پر کس طرح عملدرآمد ہوتا ہے؟

ب: کیا عشر کے نفاذ سے پیداواری اخراجات میں ناقابلِ برداشت اضافہ تو نہیں ہو جاتا؟

ج: کیا زرعی پیداوار کو بڑھانے میں عشر کی سکیم پر عملدرآمد کوئی رکاوٹ تو پیدا نہیں کرتا اور

د: عُشر کی رقوم کا کس طرح استعمال کیا جائے گا؟

اللہ تعالیٰ ہم سب کو توفیق دے کہ عُشر کی سکیم کامیاب کریں۔ آمین

فقہ جعفریہ میں عُشر کی حقیقت و حیثیت

حجۃ الاسلام علامہ شیخ محمد حسین نجفی مجتہد صدر موتمر علمائے شیعہ سرگودہا

عشر کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ کی تحقیق

لغت عرب میں عشر کے معنیٰ دسویں حصّہ کے ہیں اور فقہی اصطلاح میں زکوٰۃ کی اس خاص قسم کو عشر کہا جاتا ہے جو اس خاص زرعی پیداوار سے ادا کی جاتی ہے جو بارش یا نہر سے سیراب کی جائے (کہ اس میں دس فیصد واجب ہے) اور اگر زمین مصنوعی ذرائع آب پاشی سے سیراب کی جائے تو اس کی آمدنی سے نصف عشر (بیسواں حصّہ یعنی ۵ فیصد واجب ہوتی ہے)

ہر قسم کی زرعی زکوٰۃ کو عشر کہنے کی وجہ

باوجودیکہ زرعی پیداوار میں بعض اوقات عشر (دسواں حصہ) اور بعض اوقات نصف عشر (بیسواں حصّہ) بطور زکوٰۃ واجب ہوتا ہے مگر کہا سب کو عُشر ہی جاتا ہے۔ اس کی بظاہر یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ بہ نسبت مصنوعی ذرائع آب پاشی سے سیراب ہونے والی زمینوں کے نہری اور بارانی زمینوں کی مقدار زیادہ ہے۔ اس لئے نام کے سلسلہ میں غالب مقدار کو غلبہ دیتے ہوئے دوسری قسم کو بموجب "النادر فی حکم المعدوم" نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

شیعہ و سُنّی کی فقہی اصطلاح کا باہمی فرق

عُشر کے سلسلہ میں شیعہ و سنی میں دو قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک تو صرف اصطلاح کا ہے (ولا مشاحۃ فی الاصطلاح) اور وہ یہ ہے کہ شیعہ حضرات ہر قسم کی زکوٰۃ کو خواہ وہ نقدین سے متعلق ہو۔ یا غلّاتِ اربعہ سے یا مویشی سے سب کو زکوٰۃ ہی کہتے ہیں (گو ان سب اقسام کے احکام جدا جدا ہیں) مگر حضرات اہل سنّت نقدین (سونا چاندی) اور مویشی کی زکوٰۃ کو تو زکوٰۃ کہتے ہیں مگر غلات کی زکوٰۃ کو "عشر" کہتے ہیں۔

بنیادی اختلاف

دوسرا اختلاف (جو کہ بنیادی ہے) یہ ہے کہ حضرات شیعہ زرعی پیداوار میں سے صرف غلّات اربعہ (گندم، جَو، انگور اور کھجور) پر مقررہ شرائط کے ساتھ زکوٰۃ واجب جانتے ہیں۔ جو کبھی عُشر (دسواں حصّہ) اور کبھی نصف عشر (بیسواں حصّہ) ہوتی ہے۔ اور اہل سنت میں سے چند اکابر جیسے جناب ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور ابن مبارک کا بھی یہی مسلک ہے (بدایۃ المجتہد جلد ا ص ۲۳۲ طبع مصر) مگر جمہور اہل سنّت (بالخصوص حضرات حنفیہ) سوائے گھاس، لکڑی اور سرکنڈے کے ہر قسم کی زرعی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب جانتے ہیں۔

شیعی مؤقف کی صحت پر بعض دلائل

شیعی مؤقف کی صحت پر کئی قوی دلائل موجود ہیں۔ بڑے اختصار کے ساتھ ذیل میں چند دلائل کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

پہلی دلیل

جناب رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ مستند و معتبر احادیث جو بطریق اہل بیتؑ نبوت مروی ہیں (واھل البیت ادریٰ بما

فی البیت) ان میں صراحت موجود ہے کہ صرف غلاتِ اربعہ میں زکوٰۃ واجب ہے اور باقی چیزوں میں معاف) چنانچہ امام محمد باقرؑ وامام جعفر صادق علیہما السلام سے مروی ہے فرمایا " فرض اللہ الزکوٰۃ مع الصلوٰۃ فی الاموال وسنّہا رسول اللہ علیہ وآلہٖ وسلم فی تسعۃ اشیاء وعفی عما سواہ فی الذہب والفضۃ والابل والبقر والغنم والحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب وعفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ عما سوٰی ذلک " (کتب اربعۃ وسائل الشیعہ) یعنی خداوند عالم نے نماز کے ساتھ زکوٰۃ واجب قرار دی ہے اور رسول خداؐ نے اسے نو چیزوں میں مقرر کیا ہے ۔ یعنی سونے اور چاندی میں۔ اور اونٹ، گائے، بھینس اور بھیڑ بکری میں۔ اور گندم، جو، کھجور اور انگور میں اور ان چیزوں کے علاوہ باقی چیزوں سے رسولِ خداؐ نے معاف کر دی ہے "

دوسری دلیل غلاتِ اربعہ میں تو زکوٰۃ کا وجوب اجماعی واتفاقی ہے ۔ چنانچہ علامہ ابن رشد اندلسی نے اس سلسلہ میں اتفاقی چیزوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

" اما ما اتفقوا علیہ فصنفان من المعدن الذہب والفضۃ اللتین لیستا بحلی وثلاثۃ اصناف من الحیوان الابل و البقر والغنم وصنفان من الحبوب الحنطۃ والشعیر و صنفان من الثمر التمر والزبیب " (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۳۰)

یعنی جن چیزوں میں زکوٰۃ کے واجب ہونے پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے وہ نو ہیں ۔ معدنیات میں سے سونا اور چاندی ۔ جبکہ زیور کی شکل میں نہ ہوں (کیوں کہ

اس میں اختلاف ہے۔ بلکہ بطور سکہ رائج ہوں) حیوانات میں سے اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری۔ دانوں میں سے گندم، جَو اور پھلوں میں سے کھجور اور انگور"۔ بعدازاں علامہ موصوف نے اسی صفحہ پر زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب میں اختلاف کا تذکرہ کرنے کے بعد صفحہ ۲۴۲ پر زمینی پیداوار میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور ابن مبارک تو صرف انہی غلات اربعہ میں زکوٰۃ واجب جانتے ہیں۔ اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک زمین کی ہر اس پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے جو کاٹی جاتی ہے اور بطور ذخیرہ رکھی جاتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ گھاس، لکڑی اور سرکنڈے کے علاوہ باقی ہر پیداوار میں واجب ہے۔ شیعی علماء کے نزدیک بھی غلاتِ اربعہ میں زکوٰۃ کا وجوب اتفاقی ہے۔ باقی میں اختلاف ہے چنانچہ علامہ شیخ یوسف بحرانی حدائق ناضرہ میں رقمطراز ہیں:

"لاخلاف بین الاصحاب فی وجوب الزکوٰۃ فی الغلّات الاربعۃ المشھورۃ وھی التمر والزبیب والحنطۃ والشعیر" (جلد ۵: ص ۲۴)

یعنی غلات اربعہ گندم، انگور اور جَو میں زکوٰۃ کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ عقلی قاعدہ یہ ہے (اور یہی ارشاد رسالت کا ماحصل ہے کہ "خذ ما صفیٰ ودع ما کدر" عمدہ واتفاقی چیز کو لے لو اور گدلی واختلافی چیز کو چھوڑ دو۔ فان المجمع علیہ لاشک فیہ۔ والسلامۃ فی الاتفاق۔

تیسری دلیل | ہر پیداوار پر زکوٰۃ کے وجوب پر کسی قابل اطمینان دلیل کا موجود نہ ہونا بھی اس قول کے ضعیف اور اس کے بالمقابل دوسرے قول

کے قوی ہونے کی قوی ترین دلیل ہے۔ (حالانکہ نفی محتاج دلیل نہیں ہوتی) کیونکہ اس عمومی قول کے قائلین کے پاس لے دے کر اگر کوئی دلیل ہے تو جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد: "فیما سقت السمآء العشر و فیما سقی بالنضح نصف العشر" جو چیز بارش سے سیراب ہو اس سے دسواں حصہ اور جو ڈول سے سینچی جائے اس سے بیسواں حصہ واجب ہے۔ (بدایۃ المجتہد جلد ا صفحہ ۲۴۲ ۔ الفقہ علی المذاھب الاربعۃ جلد اص ۴۹۶ طبع مصر) وجہ استدلال یہ ہے کہ فیما سقت السمآء اور فیما سقی بالنضح " میں لفظ ما وارد ہے اور یہ عموم کے لئے ہے۔ لہٰذا ہر زمینی پیداوار سے عشر یا نصف عشر واجب ہے۔ محققین کے نزدیک یہ دلیل تین وجہ سے علیل ہے۔ اولاً تو لفظ "ما" کا عموم میں حقیقت ہونا اتفاقی امر نہیں بلکہ اختلافی ہے۔ بعض اسے عموم میں حقیقت اور خصوص میں مجاز اور بعض کے نزدیک دونوں میں مشترک ہے اور بعض کے نزدیک اس کا حکم قضیہ مہملہ والا ہے۔ جو عموم و خصوص دونوں کے ساتھ سازگار ہو جاتا ہے۔ تفصیلات معلوم کرنے کے خواہشمند حضرات نحو اور معانی بیان کی کتب مبسوطہ کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ (مغنی اللبیب طبع مصر جلد ۲ ص ۲ تا ۱۴ تک لفظ ما کے اقسام اور احکام پھیلے ہوئے ہیں) قرآنی آیات سے بھی اسی آخری قول کی تائید مزید ہوتی ہے۔ خداوند عالم جناب رسولِ خداؐ کو خطاب کر کے فرماتا ہے وعلمک مالم تکن تعلم۔ خدا نے تجھے وہ پڑھایا جو تو نہیں جانتا تھا۔" ظاہر ہے کہ خدا کے بالمقابل پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا علم کلی اور عمومی نہیں ہے، بلکہ جزئی ہے اس سے بھی زیادہ واضح آیت وہ ہے جس میں خلاّق عالم نے جملہ اہل اسلام کو خطاب کر کے فرمایا ہے "وعلمکم مالم تکونوا تعلمون" خدا

نے تمہیں وہ کچھ پڑھایا جو تم نہیں جانتے تھے"۔ کیا کوئی صاحب عقل و علم یہ کہہ سکتا ہے کہ اس آیت میں چونکہ لفظ "ما" موجود ہے۔ اور یہ عموم میں حقیقت ہے۔ اس تمام اہل اسلام و ایمان کلی و عمومی علم و فضل کے مالک و حامل ہیں حاشا وکلا

ثانیاً: اگر بنظر غائر اس حدیث کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اس چیز کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ کس چیز میں عشر واجب ہے اور کس میں نہیں؟ بلکہ اس میں صرف یہ چیز بیان کرنا مطلوب ہے کہ عشر (دسواں حصہ) کہاں واجب ہوتا ہے اور نصف العشر (بیسواں حصہ) کہاں؟ پہلی جہت سے یہ حدیث بالکل خاموش ہے۔ لہذا یہ بات ہر زرعی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہے یا صرف غلاتِ اربعہ میں یہ دوسرے اخبار و آثار میں تلاش کرنا پڑے گی۔ (جیسا کہ پہلی دلیل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ صرف غلاتِ اربعہ میں زکوٰۃ و عشر واجب ہے)

ثالثاً: اگر سابقہ تمام حقائق سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ لفظ ما عموم کے لئے ہے تاہم داخلی و خارجی قرائن قطعیہ کی بناء پر وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں اپنے عموم پر باقی نہیں ہے۔ بلکہ بالاتفاق مخصص (تخصیص خوردہ ہے) مثلاً اس حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ وجوب عشر میں نصاب کا لحاظ ضروری ہے یا ہر مقدار پر واجب ہے؟ اور اگر نصاب کا لحاظ ضروری ہے تو اس کی مقدار کیا ہے؟ اس طرح اس حدیث میں اس بات کی بھی کوئی وضاحت نہیں کہ بالغ پر واجب ہے یا نابالغ پر بھی؟ عاقل پر واجب ہے یا دیوانہ پر بھی! ظاہر ہے کہ دلائل خارجیہ سے یہ باتیں معلوم کی جائیں گی اور ماننا پڑے گا کہ ہر مقدار پر نہیں بلکہ صرف نصاب پر واجب ہے۔ ہر شخص پر نہیں بلکہ صرف

عاقل وبالغ پر — تو بعینہ یہ بات بھی خارجی قرائن اور دلائل سے معلوم کی جائے گی کہ آیا ہر زرعی پیداوار پر عشر یا نصف واجب ہے یا صرف غلاتِ اربعہ پر؟ بفضلہٖ تعالیٰ ہم اس سلسلہ کی پہلی دلیل میں واضح کر چکے ہیں کہ صرف غلات اربعہ میں واجب ہے۔ نہ ہر زرعی پیداوار میں "وہو المقصود وقد حصل بعون اللہ الودود"۔ اس بیان سے یہ امر بھی واضح وعیاں ہو گیا کہ جس معنیٰ میں فقہ حنفیہ میں عشر واجب ہے اس معنیٰ میں فقہ جعفریہ میں ثابت نہیں ہے۔

خراجی اور عشری زمین

کتب فقہ کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ عشر کے سلسلہ میں حضرات شیعہ اور حضرات اہلِ سنّت میں اس بات پر تو اتفاق ہے کہ زمین کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خراجی ہے اور دوسری عشری۔ اور یہ کہ جس کاشت کار سے خراج لیا جائے اس کی پیداوار سے عشر نہیں لیا جائے گا۔ اور جس کاشت کار سے عشر وصول کیا جائے۔ اس سے خراج (جزیہ) نہیں لیا جائے گا۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ زمین کے خراجی یا عشری ہونے کا معیار کیا ہے؟ ہاں زمین کی ایک ایسی قسم بھی ہے جو نہ خراجی اور نہ عشری اس سلسلہ میں اہل سنّت والجماعت کے فقہی مسلک کا خلاصہ یہ ہے۔ جو حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی نے اپنے فتاویٰ میں بیان کیا ہے:

"جو ملک صلح سے لیا جائے یا اُسے قوت سے غلبہ کیا جائے مگر لشکر اسلام میں تقسیم کرنے کی بجائے خود کافر، باشندوں کو ان کی املاک پر باقی رکھا جائے یا دوسرے کافروں کو اس کی زمینیں دیدی جائیں تو یہ زمینیں خراجی ہوں گی اور مصر کے خراجی ہونے پر علماء کا اتفاق ہے — زمین کے اصل مالک لاوارث مر گئے اور تمام اراضی بیت المال میں آگئیں اور حاکم

نے دراہم لے کر کاشت کاروں کے حوالے کر دیں تو اب کاشت کاروں سے صرف اجرت لی جائے گی عشر یا خراج نہ ہوگا۔ تو یہ زمین نہ عشری کہلائے گی اور نہ خراجی بلکہ ایک تیسری قسم ہوگی جس کو ارض المملکۃ اور اراضی الحوز کہتے ہیں۔" (فتاوی مولانا عبدالحی مبوب باب الخراج ص۲۵۱ ج۱ کراچی)

اسلامی حکومت کے زیر تصرف آنے والی زمینوں کی اقسام

مذکورہ بالا بیان کی

بقدر ضرورت تفصیل یہ ہے کہ اسلامی حکومت کے زیر تصرف آنے والی زمینوں کی چند قسمیں ہیں:

۱۔ وہ زمین جو کسی قسم کی لشکر کشی اور فوجی تگ و تاز کے بغیر قبضہ میں آجائے۔ خواہ اس طرح کہ اس کے اصلی مالک اسے چھوڑ کر چلے جائیں۔ یا وہیں موجود ہونے کے باوجود خود اپنی زمین اسلامی حکومت کے حوالے کر دیں۔

۲۔ اصلی مالک اپنے دین (کفر و شرک) پر باقی رہتے ہوئے اسلامی حکومت سے مصالحت کر کے اپنی زمین اس کے حوالے کر دیں۔

۳۔ وہ افتادہ اور ناکارہ زمین جس کا سرے سے کوئی مالک تھا ہی نہیں۔ یا کبھی اس کا کوئی مالک تو تھا مگر وہ لاوارث مر گیا اور زمین چھوڑ گیا۔ یا وہ زمین جو جھاڑیوں، دلدلوں اور سیلابوں کی زد میں آگئی ہو۔

۴۔ وہ زمین جس کے مالک اسلام قبول کر کے مسلمان بن جائیں۔

۵۔ وہ زمین جس کے مالکوں کو بزور شمشیر مغلوب کر کے مسلمان اس پر قبضہ کر لیں۔

ان اقسام کے احکام

ان پنجگانہ اقسام میں پہلی قسم کو "فئے" پہلی تینوں قسموں کو "انفال" کہا جاتا ہے۔

فیٔ اور انفال کا بیان

فقہ جعفریہ کے مشہور قول کے مطابق ایسی زمینیں نبی یا امام کی ملکیت متصور ہوتی ہیں۔ یعنی اگر نبی کے حین حیات میں ایسی زمین اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئے تو یہ خیال جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ملکیت سمجھی جائے گی۔ اور اس پر ان کا قبضہ متولیانہ نہ ہوگا بلکہ مالکانہ ہوگا۔ جس میں ان کو ہر قسم کے مالکانہ تصرفات از قسم ہبہ اور بیع و شرا وغیرہ کا کلی حق حاصل ہوگا۔ اور اگر نبیؐ کے بعد اس کے جانشین (امام) کے دور میں حاصل ہو تو وہ اس امام کا مال متصور ہوگی۔ جس میں ان کو ہر قسم کا مالکانہ تصرف کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

اس حکم کا ماخذ و مصدر

اس مذکورہ بالا شیعی موقف کا پہلا ماخذ و مصدر تو قرآن مجید کی دو آیات ہیں۔ دوسرے وہ احادیث و روایات جو ان آیات کی تفسیر میں جناب رسول خدا اور ائمہ ھدیٰؑ سے مروی ہیں:

پہلی آیت سورہ انفال پ ۹ رکوع ۱۵ میں ہے:

یسئلونک عن الانفال قل الانفال للہ والرسول۔ اے رسولؐ! لوگ تم سے انفال کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ کہدو کہ انفال تو بس خدا و رسولؐ کے لئے ہے" دوسری آیت سورۃ حشر (پ ۲۸ رکوع ۴) میں موجود ہے۔ ارشادِ قدرت ہے۔

وما افاء اللہ علی رسولہ منھم فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب ولکن اللہ یسلط رسلہ علی من یشاء واللہ علی کل شیء قدیر۔ ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القری فللہ وللرسول ولذی القربی والیتمی والمساکین وابن السبیل (اور جو مال) خدا نے اپنے رسولؐ کو (بے لڑے) مفت میں ان سے دلوا دیا تو

(تو مسلمانو) تم اس کیلئے کچھ دوڑ دھوپ تو کی نہیں (نہ) گھوڑوں سے اور نہ اونٹوں سے مگر اللہ اپنے پیغمبروں کو جس پر چاہے قابض کر دے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔ جو مال اللہ اپنے رسولؐ کو (ان) بستیوں کے لوگوں سے مفت میں دلوا دے تو (وہ) اللہ کا حق ہے اور رسولؐ کا اور (رسول کے) قرابتداروں کا۔ اور یتیموں کا اور محتاجوں کا اور (بے توشہ) مسافروں کا۔"

(ترجمہ مولانا نذیر احمد دہلویؒ صفحہ ۱۱۷ طبع دہلی)

ان آیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ فئے اور انفال (خدا اور رسول کا مال ہے۔ اور ظاہر ہے کہ خدا کا مال رسولؐ کا مال ہے۔ اور رسول کے بعد ان کا وہ حصہ جو باعتبار منصب ان کو حاصل ہوتا تھا وہ ان کے قائمقام (امامؑ) کو حاصل ہوگا۔ اس بات کی مزید وضاحت ان احادیث شریفہ سے ہوتی ہے جو ان آیات کی تفسیر کے سلسلہ میں ائمہ اہل بیتؑ سے مروی ہیں۔ چنانچہ فروع کافی میں امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے فرمایا: الانفال مالم یوجف علیہ بخیل ولا رکاب او قوم صولحوا او قوم اعطوا بایدیھم وکل ارض خربۃ و بطون الاودیۃ فھو لرسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم وھو للامام من بعدہ یضعہ حیث یشاء۔

یعنی انفال وہ ہے جس کے حصول پر گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے گئے۔ یا جس قوم سے صلح کی جائے (اور اس کے نتیجہ میں اس کی جائداد اسلامی حکومت کے قبضہ میں آجائے) یعنی وہ اپنی مرضی سے اپنی جائداد (اسلامی حکومت) کو پیش کرے اور افتادہ زمین اور وادیوں کے پیٹ یہ سب رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت ہیں اور ان کے بعد امام علیہ السلام

کا مال ہیں جس طرح چاہیں اس میں تصرف فرمائیں۔"

نیز انہی حضرات سے وسائل الشیعہ میں مروی ہے۔ فرمایا:

الانفال ما کان من ارض لم یکن فیها هراقة دم او قوم صولحوا او اعطوا بایدیهم وما کان من ارض خربة او بطون الاودیة فهو کله من الفئ والانفال لله وللرسول فما کان لله فهو للرسول یضعه حیث یشاء۔

(اس کا مطلب بھی وہی ہے جو سابقہ حدیث کا ہے) ان آیات و روایات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ اس قسم کی زمین پر نبیؐ و امام کا قبضہ مالکانہ ہوتا ہے۔ صرف متولیانہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ علامہ شیخ عبداللہ مامقانی اپنی کتاب منتهی المقاصد جلد زکوٰۃ صفحہ ۳۲۹ پر لکھتے ہیں:

"ان معنی کون الانفال للنبی فی حیواته وللامام بعد رحلته هو کونها ملکه یتصرف فیها کیف شاء کما صرح بذلك جمع کثیر من الاصحاب بل لاخلاف فی ذلك ینقل۔"

یعنی انفال کے نبیؐ اور ان کے بعد امام کا مال ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ ان کی ذاتی ملکیت ہے وہ جس طرح چاہیں اس میں تصرف فرمائیں جیسا کہ بہت سے علماء نے اس کی صراحت کی ہے۔ بلکہ اس سلسلہ میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔"

اس نظریہ کے مؤید بعض علماء اہلسنت کا ذکر

اسلامی کتابوں کی ورق گردانی کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات شیعہ اس نظریہ میں منفرد نہیں ہیں بلکہ بہت سے جید علماء

اہل [illegible] کی ان سے [illegible] ہوا ہے [illegible] تمام [illegible] ان کے کلام۔
یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

۱۔ فاضل نوویؒ نے شرح مسلم جلد ا صفحہ ۹۱، ۹۲ پر بحوالہ جناب قاضی عیاضؒ حضرت رسولخدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے مملوکہ اموال کی تفصیل لکھتے ہوئے انفال کو ان میں شامل کرنے کے بعد لکھا ہے:

فکانت ھٰذہ کلھا لرسول اللہ خاصۃ لاحق فیھا لاحد غیرہ۔ یعنی یہ تمام اموال خاص آنحضرتؐ کی ملکیت تھے اور کسی شخص کا ان میں کوئی حق نہ تھا۔"

۲۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے تفسیر جلالین صفحہ ۱۴۳ پر انفال کے رسولؐ ہونے کے متعلق لکھا ہے "یفعل فیہ ما یشاء" یعنی آپ کو اس مال میں ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق حاصل ہے۔

۳۔ علامہ فخر الدین رازیؒ نے اپنی تفسیر کبیر جلد ۸ صفحہ ۲۵ پر لکھا ہے:
"یضعہ حیث یشاء"

ایک ضروری وضاحت

مذکورہ بالا حقائق کی روشنی میں یہ حقیقت اجاگر ہو جاتی ہے کہ "فیٔ" والی آیت جن ذوی القربیٰ، یتامیٰ اور مساکین وغیرہ کا تذکرہ موجود ہے۔ اس سے رسول کے قرابتدار اور اسی خاندان کے فقراء و مساکین اور یتیم اور مسافر مراد ہیں۔ چنانچہ اس آیت کی تفسیر میں آئمہ اہل بیتؑ سے اس قسم کی متعدد روایات ہیں جن میں وارد ہے "اقرباءنا ومساکیننا و یتامانا"۔
(ملاحظہ ہو تفسیر صافی، مجمع البیان، البرہان)

ں کی تائید مزید مولانا نذیر احمد دہلوی کے ترجمۂ قرآن سے بھی ہوتی ہے جنہوں ولذی القربیٰ ترجمہ "رسول کے قرابتدار" کیا ہے توجب قرابتداروں سے عام لوگوں کے ابتدار نہیں بلکہ جناب رسولخداؐ کے قرابتدار ہیں تو ماننا پڑے گا کہ فقراء ساکین سے بھی عام لوگوں کے فقراء نہیں بلکہ خاندانِ مصطفےٰؐ کے مساکین اد ہیں۔

چوتھی قسم کا حکم یعنی جس زمین کے مالک اسلام قبول کرلیں ان کی زمین کا حکم یہ ہے کہ وہ بدستور سابق اپنی تمام منقولہ جائداد کے مالک و متصرف رہیں گے اس میں ذرہ برابر کمی بیشی کی جائے گی۔ اور اگر اسلام لانے سے پہلے ان سے خراج لیا جاتا تھا۔ تو اب وہ ساقط ہو جائے گا۔ اور اب مقررہ شرائط کے ساتھ ان سے عشر وصول کیا جائے گا۔ یعنی ان کی زمین عشری متصور ہو گی۔

اور اگر یہ لوگ اسلام قبول نہ کریں مگر معاہدہ کے ذریعہ سے خراج (جزیہ) دے کر اسلامی حکومت کے ماتحت رہنا قبول کرلیں اس شرط پر کہ زمین بدستور ان کے قبضہ میں رہے گی۔ تو اسلامی حکومت پر اس معاہدہ کی پابندی لازم ہوگی زرعی و سکنی جائداد بدستور سابق ان کے پاس رہے گی۔ ہاں ان سے ان کی زمین کا خراج لیا جائے گا۔ اس طرح یہ زمین خراجی متصور ہوگی۔

لیکن اگر وہ اس طرح مصالحت کریں کہ خراج دینے کی بجائے صرف سکنی زمین اپنے پاس رکھ کر باقی زمین اسلامی حکومت کے حوالے کر دیں تو اس کا حکم وہ ہے جو ذیل میں پانچویں قسم کا بیان ہوگا۔

پانچویں قسم کا حکم یعنی وہ زمین جو اس کے کافر مالکوں کو بزور شمشیر جنگ میں مغلوب کرکے حاصل کی جائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جو

زمین فتح کے وقت آباد ہو گی وہ تمام موجودہ اور بعد میں آنے والے مسلمانوں کی مشترکہ ملکیت تصور کی جائے۔ اسی وجہ سے اس زمین کی بیع وشرا اور تملیک و وقف جائز نہیں ہے۔ اسلامی حکومت صرف مسلمانوں کی ایجنٹ اور نمائندہ ہونے کی حیثیت سے کام کرے گی۔ اور اس کی آمدنی مسلمانوں کے رفاہِ عامہ کے کاموں پر صرف کی جائے۔ اب اصل مالکوں کی ملکیت تو ختم ہو جائے گی۔ اب یہ بات اسلامی حکومت کے سربراہ کی صوابدید پر منحصر ہے کہ خواہ ان کو کاشت کاری پر یا کسی اور کو دے۔ یا پٹہ پر دے۔ اور اگر ان کو کاشت کاری کے لئے دے تو ان کی حیثیت کاشت کار کی ہو گی۔ ان سے محصول وصول کیا جائے گا اور اسے مسلمانوں کے رفاہِ عامہ کے کاموں پر صرف کیا جائے گا اس صورت میں اس زمین کے حاصل پر نہ خراج ہوگا اور نہ عشر۔

جو زمین فتح کے وقت افتادہ اور از کار رفتہ (بنجر) ہو وہ بوجہ انفال ہونے کے نبی یا امام کی ملکیت متصور ہو گی۔ ان کو اس میں ہر قسم کا مالکانہ تصرف کرنے کا حق حاصل ہو گا — اور کسی شخص کو ان کی اجازت کے بغیر اسے آباد کرنے کا حق نہ ہو گا۔ اسی لیے اسے "خالصہ" کہا جاتا ہے۔ ہاں اگر وہ (نبی و امام) موجود نہ ہوں تو جو شخص اس زمین کو آباد کرے گا وہ اس کا مالک متصور ہو گا۔ جب اس خاکدانِ عالم پر انسانی آبادی شروع ہوئی تو اسی فطری طریقہ کے مطابق ملکیتِ زمین کا آغاز ہوا کہ جس شخص نے جس جگہ پر قبضہ کر لیا اور اسے سکنی یا زرعی مقصد کے لیے اپنا لیا وہی اس کا مالک اور وہی سب سے زیادہ اس کا حقدار بن گیا۔ اس زمین کی آمدنی پر مقررہ شرائط کے ساتھ صرف عشر واجب ہو گا۔ جو زمین کفار سے بوجہ مصالحت حاصل ہو۔ اس کا حکم بھی بعینہ اسی پانچویں قسم والا ہے کہ جو بوقت صلح آباد ہو گی۔ وہ تمام مسلمانوں کی مشترکہ ملکیت سمجھی جائے گی۔ اور جو بوقت صلح غیر آباد ہو گی وہ نبی

اور انکے بعد امام کی ملک متصور ہو گی۔

ان حقائق کی روشنی میں واضح ہو گیا کہ کچھ زمینیں خراجی ہوتی ہیں اور کچھ عشری کچھ نہ خراجی اور نہ عشری۔ اور یہ کہ جس زمین پر خراج لاگو ہو اس پر عشر واجب نہیں ہوتا۔ اور جس پر عشر واجب ہو اس پر خراج نافذ نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اہل ذمہ پر خراج کے ساتھ ساتھ عشر بھی لازم الاداء ہوتا ہے (وہوا بصر بدلیل ماقالہ)

پاکستان کی زمین خراجی ہے یا عشری

اب رہی اس بات کی تحقیق کہ سابقہ متحدہ ہندوستان اور موجودہ پاکستان کی زمین کی حیثیت کیا ہے؟ آیا یہ خراجی ہے یا عشری؟ تاکہ اس کے مطابق اس کے مالکوں اور کاشتکاروں سے سلوک کیا جائے۔ اس سلسلہ میں ماضی کے دھندلکوں میں جھانک کر اس بات کا جائزہ لینا پڑے گا۔ کہ پہلے پہل مسلمان یہاں کس طرح آئے اور کس طرح اس ملک پر قبضہ کیا؟ جب اس بات کا تعین ہو جائے گا تو اس کے بعد بآسانی اس بات کا فیصلہ کیا جا سکے گا۔ کہ یہاں کی زمین مذکورہ بالا اقسام میں سے کس قسم میں داخل ہے اور اس کا حکم کیا ہے؟ واللہ العالم و ہو ولی التوفیق۔

فقہ جعفریہ کی رو سے زکوٰۃ ضروریات دین میں سے ہے

فقہ جعفریہ کی کتابوں پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے والے حضرات پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح و آشکار ہے کہ زکوٰۃ (جسے غلات میں عشر کہا جاتا ہے) اسلام کے ان ضروریات میں سے ہے جن کا منکر دائرۂ اسلام سے خارج ہو کر زمرہ کفار میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور جو شخص اسے واجب تو جانتا ہے مگر مقام عمل میں ادا نہیں کرتا اس کی شرعی عدالت ختم ہو

جاتی ہے اور وہ فاسق و فاجر قرار پاتا ہے۔

فقہ جعفریہ کے قواعد کی رُو سے صرف وہی عادلانہ حکومت زکوٰۃ

فقہ جعفریہ کی رُو سے صرف وہی حکومت زکوٰۃ لینے کی حقدار ہے جو علی منہاج النبوت ہو اور عادلانہ ہو

عشر وصول کرنے کی مجاز اور حقدار ہے جو علیٰ منہاج النبوت[1] قائم ہوا ور ہر لحاظ سے شرعی حکومت ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے اور کوئی عبادت بغیر قصد مرتب و متحقق نہیں ہو سکتی۔ اور جب تک ادا کرنے والے کو اس بات کا یقین محکم حاصل نہ ہو کہ اس کی ادا کردہ زکوٰۃ اپنے صحیح مصرف پر صرف ہو گی۔ اس وقت تک وہ فارغ الذمہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ ہر قسم کے حکومتی[2] دباؤ سے بالاتر ہو کر ہر شخص آزادانہ ماحول میں عبادت سمجھ کر زکوٰۃ وعشر ادا کرے اور اسے وہاں صرف کرے جہاں اس کی مذہبی فقہ اسے اجازت دے۔

---

[1] فقہ جعفریہ کی مستند کتابوں کا جائزہ لیا گیا لیکن کسی کتاب میں فاضل مقالہ نگار کی اس شرط کا تذکرہ نہیں ہے لہٰذا یہ مقالہ نگار موصوف کی ذاتی رائے تصور ہوگی۔ (ادارہ)

[2] نوٹ: الحمد للہ کہ حکومت پاکستان نے عشر وزکوٰۃ کی وصولی کا اہتمام کیا ہے اور تمام مسالک فقہیہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کوئی اسلامی حکومت اس قسم کا شرعی اقدام کرے تو تعاونوا علی البر والتقوی کے حکم کے تحت اس سے تعاون کرنا چاہیے لہٰذا حکومتی دباؤ کی نفی سے اجتماعی نظام عشر وزکوٰۃ میں خلل پڑنے کا اندیشہ ہے اس سلسلے میں حفظ ما تقدم یہی ہے کہ حکومتی دباؤ کو تسلیم کیا جائے۔

نقطۂ تحقیق

پاکستان کی زمین عشری یا خراجی

مولانا مفتی غلام سرور قادری

نَحمَدُہٗ وَنُصَلِّی عَلٰی رَسُولِہِ الکَرِیم۔ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۔

۱- یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِّنَ الْاَرْضِ۔ (سورۂ بقرہ: ۲۶۷)

"اے ایمان والو! اپنی پاک کمائیوں میں سے کچھ دو اور اس میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالا۔

۲- وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ۔ (انعام: ۱۴۱)

یعنی فصل کی کٹائی کے روز اللہ کا حق ادا کرو۔

عشر کے بارے میں قرآن کریم کا یہ حکم مجمل (اجمالی) ہے جس کی تشریح و تفصیل وہ حدیثیں ہیں جنہیں ہم عشر و نصف عشر کے الفاظ کے ساتھ عنقریب لا رہے ہیں۔

عشر کب واجب ہوتا ہے؟

مطلب یہ کہ کھیتی ہو یا پھل ہوں ان سے استفادہ تو جب چاہو کر سکتے ہو، خود کھاؤ یا جانوروں کو کھلاؤ لیکن ان کی زکوٰۃ یعنی عشر اس وقت واجب ہوگا جب ان کے کامل و مکمل اور پختہ ہونے کے بعد ان کی کٹائی کا سلسلہ عمل میں آئے گا یا انہیں توڑا جائے گا۔ یَوْمَ ظرف کا تعلق آتوا کے ساتھ نہیں بلکہ حق کے ساتھ ہے یعنی عشر کا وجوب اس روز ہوگا جس روز کٹائی ہوگی یا پھل

توڑے جائیں گے جیسا کہ لوگوں میں رائج ہے۔

کون کونسی چیزوں میں عشر ہے

احناف کے نزدیک لکڑی، بانس اور گھاس کے سوا زمین کی دیگر پیداوار اگر بارش سے ہو تو اس میں عشر واجب ہے۔ یعنی دسواں حصہ اور اگر رہٹ وغیرہ سے ہو تو اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہوگا۔ چنانچہ قاضی ابو یوسف علیہ الرحمۃ کی کتاب الخراج میں ہے۔

"عن ابن دینار ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء العشر وما سقی بالرشا نصف العشر"[1]

یعنی جس زمین کی آب پاشی بارش سے ہو اس کی پیداوار کا دسواں حصہ اور جس زمین کی آب پاشی پانی کھینچ کر یعنی کنویں وغیرہ سے کی گئی ہو اس سے بیسواں حصہ دینا ہوگا۔

دیگر روایات میں یوں بھی ہے کہ جس زمین کی آب پاشی زمین پر بہتے پانی سے کی گئی ہو اس میں نصف عشر ہے اور جس کی قدرتی سیلاب کے پانی سے ہو اس میں عشر ہے۔

عشر میں کوئی نصاب نہیں

پھر اس میں پیداوار کی کوئی حد یا نصاب متعین نہیں ہے جبکہ مال کی زکوٰۃ میں نصاب مقرر ہے۔ یہی امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے۔ پیداوار خواہ قلیل ہو یا کثیر حسب تفصیل مذکور اس میں عشر یا نصف عشر لازم ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ پیداوار کم از کم ایک صاع (چار سیر) ہو اور بعض فقہاء کے نزدیک نصف صاع ہے[2] جن حدیثوں میں عشر یا نصف عشر کے

---

[1] کتاب الخراج، ص ۵۴۔

[2] ردالمحتار شرح درمختار، ج ۲، ص ۳۲۶۔

کے وجوب کا بیان ہے ان سے فقہاء احناف نے نصاب کی نفی سمجھی ہے کیونکہ ان
ن نصاب کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ ان کے الفاظ کریمہ میں اطلاق ہے جس کا مقتضیٰ یہ ہے۔
کہ پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ اس میں عشر یا نصف عشر ہوگا۔

چنانچہ صحیح بخاری میں العشر فیما یسقی من ماء السماء و الماء الجاری کے عنوان سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وما سقی بالنضح نصف العشر[1]	یعنی جس زمین کی آب پاشی بارش اور چشموں سے کی گئی یا وہ زمین اپنے اندر کی تری سے پیداوار دیتی ہے۔ اس میں عشر ہے اور جس کی آب پاشی پانی کھینچ کر یعنی رہٹ وغیرہ سے کی گئی اس میں نصف عشر ہے۔

اور ابوداؤد شریف میں حدیث کے الفاظ کریمہ یوں ہیں۔

فیما سقت السماء والانھار والعیون او کان بعلا العشر و فیما سقی بالسوانی او النضح نصف العشر[2]	یعنی جس زمین کی آب پاشی بارش اور قدرتی نہروں یا چشموں کے پانی سے کی گئی یا قریب کے پانی سے تری سے پیداوار ہوئی اس میں عشر ہے اور جو رہٹ سے سیراب کی گئی اس میں نصف عشر ہے۔

---

[1] صحیح البخاری: ج ۱، ص ۲۰۱۔

[2] ابوداؤد، ج ۱، ص ۲۳۲۔

اور صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فیما سقت الانھار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر [1]	یعنی جو زمین نہروں کے مفت پانی اور بارش سے سیراب کی گئی ہو اس کی پیداوار میں عشر لازم ہے اور جو اونٹوں کے ذریعے رہٹ وغیرہ سے پانی کھینچ کر سیراب کی گئی ہو اس میں نصف عشر ہے۔

اور صحیح امام ابن ماجہ میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ:

أخذ مما سقت السماء وما سقی بعلا العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر [2]	جو زمین بارش یا آس پاس کے قریب کے پانی کی تری سے سیراب کی گئی اس کی پیداوار سے عشر وصول کروں اور جو رہٹ وغیرہ کے ڈولوں سے پانی کھینچ کر سیراب کی گئی اس کی پیداوار سے نصف عشر لوں۔

اور استاذ المحدثین حافظ کبیر امام عبد الرزاق علیہ الرحمۃ متوفی ۲۱۱ھ اپنی مصنف میں روایت کرتے ہیں کہ:

کتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض	حضرت عمر بن عبد العزیز نے حکم لکھا کہ زمین جو پیداوار برآمد کرے خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ

---

[1] صحیح مسلم باب ما فیہ الزکوٰۃ من الاموال، ج ۱: ص ۳۱۶۔

[2] صحیح ابن ماجہ باب صفۃ الزروع والثمار، ص ۱۳۱۔

من قليل او كثير العشر [1] اس سے عشر لیا جائے۔

اس کے بعد امام عبد الرزاق علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔

یہ بات حضرت مجاہد رضی اللہ عنہ سے بھی مجھے پہنچی ہے۔

پھر امام کبیر حافظ شہیر امام ابو بکر عبد اللہ بن محمد المعروف امام ابن ابی شیبہ علیہ الرحمۃ متوفی ۲۳۵ھ اپنی مصنف میں حضرت مجاہد رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ:

فيما اخرجت الارض فيما قل منه زمین جو پیداوار دے خواہ تھوڑی ہو

او كثر العشر او نصف العشر [2] یا زیادہ اس میں عشر یا نصف عشر ہے۔

حضرت امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ متوفی ۱۵۰ھ کی فقہ میں جن حدیثوں کے اطلاق سے بطور استدلال یہ بات ثابت کی جاتی ہے کہ پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ اس میں عشر یا نصف عشر ہے حضرت عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہ متوفی ۱۰۱ھ اور حضرت مجاہد رضی اللہ عنہ کے دونوں کے ارشادات سے وہ استدلال منصوص ہو گیا کہ وجوب عشر میں کوئی نصاب مقرر نہیں ہے ان تمام حدیثوں میں پیداوار کی کوئی حد بتائے بغیر عشر کا حکم ارشاد فرمایا گیا ہے۔ صاحبین نے پانچ وسق (تیس من) کا نصاب مقرر فرمایا ہے اور ان کی دلیل وہ حدیث ہے جسے امام بخاری و مسلم روایت کرتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم پیداوار میں صدقہ نہیں۔ امام اعظم علیہ الرحمۃ کی طرف سے اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق تجارت کی زکوٰۃ سے ہے کیونکہ اس وقت وسق کے ذریعے خرید و فروخت کا معاملہ کیا جاتا تھا اور ایک وسق کی قیمت چالیس

---

[1] المصنف لعبد الرزاق؛ ج ۴، ص ۱۲۱۔

[2] مصنف ابن ابی شیبہ؛ ج ۳، ص ۱۳۹۔

درہم تھی اس لحاظ سے پانچ وسق کی مالیت دوسو درہم قرار پائی ہے اور یہی زکوٰۃ کا نصاب ہے۔[1]

اور گھاس، بانس یا لکڑی جس میں عشر نہیں اس سے مراد خود رو ہیں یعنی جو اگائے بغیر قدرتی طور پر اُگ پڑتی ہے کسی نے انہیں کاشت نہ کیا ہو اور اگر کوئی یہ چیزیں قصداً کاشت کرے اور ان کی کاشت سے مفاد اٹھانا مقصود ہو جیسے کہ بعض لوگ ایسا کرتے بھی ہیں تو پھر ان چیزوں میں عشر لازم ہے۔ (لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبت للحشيش يجب فيها العشر[2])

جب یہ بات مسلم رہی کہ عشر کا کوئی نصاب نہیں ہے بلکہ زمین کی پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ اس پر عشر یا نصف عشر لازم ہے تو حکومت پاکستان کا عشر کے لیے نصاب مقرر کرنا کیونکر درست ہوگا؟ یہ سوال مرکزی زکوٰۃ کونسل کے اجلاس میں بھی اٹھایا گیا جس کی صدارت صدر پاکستان جناب جنرل محمد ضیاء الحق فرما رہے تھے، صدر پاکستان نے ارشاد فرمایا کہ اگر علماء کرام یہی چاہیں تو حکومت نصاب کی تحدید وتعیین کو واپس لے لیگی، اس پر راقم نے صدر صاحب سے عرض کیا اور فاضل سائل کو اس امر کی طرف متوجہ کیا کہ حکومت نے جو عشر کے لیے پیداوار کی حد متعین کردی ہے یہ وجوب عشر کے لیے نہیں بلکہ وصول عشر کے لیے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قدر پیداوار پر حکومت کو عشر ادا کرنا ضروری ہوگا اور اس سے کم پیداوار کے عشر کی ادائیگی کا معاملہ پیداوار کے مالک کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ جہاں چاہے اور جسے چاہے اپنی مرضی سے دیدے۔ راقم کے اس جواب سے صدر صاحب خوش ہوئے اور

---

[1] ہدایہ، ج ۱: ص ۱۸۳ طبع دہلی

[2] 〃 〃 〃 ۱۸۴ 〃 〃

فاضل سائل بھی مطمئن ہو گئے۔ لہٰذا مسئلہ یہی ہے کہ زمین کی پیداوار خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس پر حسب تفصیل مذکور عشر واجب ہو گا جس حد تک حکومت وصول کرنا چاہتی ہے۔ وہ کرے اس کو ادا کرنے کے بعد بقیہ پیداوار کا عشر مالک کو اپنے طور پر اسلامی جذبہ سے مستحقین کو دینا ہو گا وہ معاف نہ ہو گا۔

عشر زمیندار پر یا مزارع پر؟

امام اہل سنت مولانا شاہ احمد رضا خاں بریلوی علیہ الرحمۃ نے اپنے فتاویٰ شریف میں فقہاء کے فیصلوں کی بہترین تنقیح کر کے مسئلہ کو نہایت خوبی کے ساتھ واضح فرمایا ہے، ملاحظہ ہو!

"زمین اگر بٹائی پر دی جائے، یعنی مزارع کے لیے پیداوار کا حصہ مثلاً نصف (½) یا ثلث (⅓) غلہ قرار دیا جائے، تو مالک زمین پر صرف بقدر حصہ عشر آئے گا۔ مثلاً مزارعت بالمناصفۃ (½) کی صورت میں سو من غلہ پیدا ہوا تو زمیندار پانچ من عشر میں دے اور اگر (زمین) اجارہ پر دی گئی جسے لوگ نقشی کہتے ہیں، مثلاً سو روپیہ بیگھ پر اٹھائی، تو (بمطابق قول صاحبین رحمہما اللہ) کل عشر مزارع پر ہے، ہمارے بلاد میں یہی (قول صاحبین) اوفق بالناس ہے۔"[1]

کیونکہ اس صورت میں زمیندار پر عشر واجب کرنا اس کے لیے ناقابل برداشت بوجھ ہو جائے گا جس سے اگر ایک کو معاشی سہولت ضرورت سے زیادہ حاصل ہو گی تو دوسرے کے لیے مشکل پیدا ہو جائے گی۔

پریشاں ہو کے میری خاک آخر دل نہ بن جائے
جو مشکل اب ہے یا رب پھر وہی مشکل نہ بن جائے

---

[1] الخ ج ۴، ص ۴۵۴، کذا فی البحر ج ۲، ص ۲۵۵، وفی المزارعة علی قولهما فالعشر علیهما بالحصة

عشر و خراج کا مصرف عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے۔ البتہ خراج کا حکم اور ہے وہ یہ کہ خراج کا مصرف لشکر اسلام ہی نہیں، تمام مصالح عامۂ مسلمین ہیں۔ جن میں تعمیر مساجد و خرچ مساجد و وظیفۂ امام و موذن و بنائے پل و سرائے و تنخواہ مدرسین عالم دین و خبر گیری طلبہ علوم دین و خدمت علماء حق حامیانِ دین مشغولین درس و وعظ و افتاء وغیرہا امور دین سب داخل ہیں۔[1]

زمین کے عشری ہونے کی صورتیں کسی زمین کے عشری ہونے کی آٹھ صورتیں ہیں۔

۱ - مفتوحہ اراضی جو مجاہدینِ اسلام میں تقسیم کی گئیں۔

۲ - لڑائی کے بغیر از خود مسلمان ہونے والوں کی زمینیں۔

۳ - کاشت ہونے والی زمین جو عشری کے قریب ہے۔

۴ - عشری و خراجی زمین سے یکساں قریب کاشت ہونے والی یا عشری یا خراجی دونوں پانیوں سے سیراب ہونے والی زمین۔

۵ - مسلمان کا مکان جو کھیت یا باغ بن گیا۔

۶ - عشری زمین خرید کردہ ذمی کو مسلمان نے شفعہ میں لے لیا یا سقم شرعی سے بیع فاسد یا خیار شرط یا خیار رویت سے بیع ٹوٹ گئی یا خیارِ عیب سے بحکم قاضی واپس ہوگئی۔

۷ - افتادہ زمین کہ جسے مسلمان نے آباد کیا۔

۸ - غیر مسلم لاوارث بچے مرنے کے بعد اس کی زمین مسلمان کے قبضہ میں آگئی ان سب صورتوں میں عشر یا نصف عشر ہوگا۔ جب ان زمینوں کا عشر بیت المال

---

[1] فتاویٰ رضویہ، ج ۴، ص ۴۵۶ تا ۴۵۷۔

میں جمع ہو کر مستحقین مملکت میں تقسیم ہوگا، تو انشاء اللہ تعالیٰ معیشت نظامِ مصطفیٰ کی برکت سے مملکتِ پاک کے باشندوں کو فارغ البالی کا وہی مقام اور بادۂ وجام ہاتھ آجائے گا جسے ظالمانہ سرمایہ دارانہ نظام نے ان سے چھین لیا ہے[۵]

لا اک بار پھر وہی بادہ وجام اے ساقی
ہاتھ آجائے مجھے میرا مقام اے ساقی

کونسی صورتوں میں زمین سے خراج لینے کا حکم ہے؟

کسی زمین کے خراجی ہونے کی صورتیں بھی آٹھ ہیں۔

۱۔ مفتوحہ اراضی کہ غیر مسلم مفتوحین کے پاس رہنے دی گئیں۔

۲۔ غیر مسلم بہ صلح اطاعت قبول کر کے ذمی کی حیثیت سے پناہ میں آگئے، انکی زمینیں۔

۳۔ غیر مسلم ذمی نے مسلمان سے عشری زمین خریدی۔

۴۔ افتادہ (غیر آباد) زمین کہ اسے بہ اجازت سلطان غیر مسلم ذمی نے آباد کیا۔

۵۔ مسلمان کی آباد کردہ افتادہ زمین کہ خراجی زمین کے قریب یا خراجی پانی سے سیراب ہو۔

۶۔ مفتوحہ غیر منقسم اراضی کہ تا قیامت مسلمانوں کے لیے چھوڑ دی گئیں۔

۷۔ زمین کے مالک مر گئے اور وہ بیت المال میں آگئی۔ جب ان سب اراضی کا خراج بیت المال میں جمع ہوگا، تو انشاء اللہ تعالیٰ معاشی مشکلات خود بخود حل ہو جائیں گی نیز خراج کا تعلق عشر کے برعکس پیداوار کی بجائے صرف زمین سے ہے خواہ آباد کرے یا نہ کرے۔

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا حصہ آدھا یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ کی صورت میں مقرر کیا جائے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مقرر کیا۔ دوسرا خراج موظف کہ فی بیگھ رقم کی ایک مقدار مقرر کردی جائے۔ جیسا کہ امیر المومنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کیا تھا۔[۱]

۱۔ [illegible]

برِصغیر پاک و ہند میں ملکیّتِ زمین کا مسئلہ

ہند و پاک کی زمینوں کی پیداوار پر عشر لازم ہے یا خراج؟ اس سلسلے میں یہاں کی زمینوں کی حیثیت پر غور کرنا ضروری ہے کیونکہ اس سے زیر بحث مسئلہ کے حل کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ:

"برصغیر کی زمینیں سوادی کا حصہ تھیں اور علماء کا اتفاق ہے کہ اس کی بھی وہی حیثیت ہے جو حضرت عمرؓ نے عراق کی زمین کو دی تھی"

اس خیال سے ہمیں اتفاق نہیں کیونکہ یہ محض دعویٰ ہی ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی۔ اور نہ ہی کسی معتبر کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے اور نہ ہی اس سلسلے میں علماء کا اتفاق پڑھنے یا سننے میں آیا ہے۔ برصغیر کی زمینوں کو عراق کی زمین کے ساتھ پیوست کرنا قطعاً غلط اور ناقابلِ فہم ہے سوائے اس کے کہ ہندوستان کے حضرت جلال تھانیسری علیہ الرحمۃ ایسے بعض علماء کی قیاس آرائی اور انفرادی خیال اس کی بنیاد قرار پائے کوئی فقہی ضابطہ یا شرعی دلیل دستیاب نہیں ہے۔

جناب شہاب کی مغالطہ دہی

ایک صاحب نے "اراضی ہند کے بارے میں شاہ عبدالعزیز کا فتویٰ" کا عنوان قائم فرما کر قارئین کو مغالطہ دیا ہے کہ شاہ عبدالعزیز صاحب بھی ہندوستان کی زمینوں کو بیت المال کی مملوکہ زمین قرار دے کر اس پر خراج عائد کرنے کے قائل ہیں جبکہ صورتحال اس کے برعکس ہے۔ ان صاحب کے قبل ازیں بھی کچھ مضامین اخبارات میں چھپتے اور پڑھنے میں آتے رہے ہیں۔ راقم نے جب بھی ان کے درج کردہ حوالہ جات کو متعلقہ کتب میں دیکھا ہے انہیں خلاف واقعہ اور مغالطہ دہی پر ہی مشتمل پایا۔

ہے نہ معلوم موصوف عمداً ایسا فرماتے ہیں یا ان میں کتابوں سے استفادہ کی صلاحیت کا فقدان ہے بہر صورت دونوں امر قابلِ افسوس ہیں۔

آئیے ہم شاہ عبدالعزیز صاحب محدّث دہلوی کی فارسی کی عبارات جو ان کے فتاویٰ میں موجود ہیں۔ قارئین کی خدمت میں من و عن پیش کر کے قارئین سے انصاف کے خواہاں ہوں؛

ایں ہمہ قواعد را بر آنچہ دریں ملک	امام کے کسی کو زمین دینے کے شرعی قواعد کو
رائج است اگر تطبیق نمیتوان داد زیرا کہ زمینداران	اس صورتحال پر منطبق کرنا جو اس ملک ہندوستان
در ہر جا دعویٰ مالکیت خود مینمایند پس زمینے	میں رائج ہے ممکن نہیں کیونکہ یہاں ہر جگہ زمیندار
کہ مملوک بیت المال است دریں ملک	لوگ زمینوں کے مالک ہونے کے دعوے کرتے
موجود نیست و ہم چنیں زمین موات	ہیں پس جو زمین بیت المال کی ملکیت ہوتی ہے
یا زمینے کہ بہ جہت عدم وارث	اس ملک (ہندوستان) میں موجود نہیں اسی
در بیت المال داخل شدہ باشد	طرح زمینیں موات یا وہ زمین جو لاوارث ہونے
یا آنرا از مال خراج خریدہ باشد	کی وجہ سے بیت المال میں داخل کی گئی ہو
متحقق نیست و اگر باشد ممیّز	یا اسے خراج کے مال سے خریدا گیا ہو موجود
نیست پس ایں حکم را در جائے	نہیں اور اگر ہو بھی تو اس کا بظاہر کہیں
مومن جاری کردن ممکن نخواہد	نشان نہیں لہٰذا کسی بھی جگہ پر اس حکم کا جاری
شد و بہر حال در حال زمین	کرنا ممکن نہ ہوگا اور بہر حال ہندوستان
اینجا شبہ است [1]	کی زمینوں کا حال مشکوک و مشتبہ ہے۔

[1] فتاویٰ عزیزی جلد ۱: ص ۴۳، ۴۴

لیجئے یہ ہے شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا صحیح فتویٰ جس کی فارسی عبارت ہم نے قارئین کی خدمت میں پیش کر دی ہے اس کے بعد شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے مولانا جلال تھانیسری کا خیال بھی تحریر کر دیا ہے جیسا کہ انصاف پسند اہل علم کی عادت ہوتی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے واضح فرما دیا ہے کہ اس ملک میں ان صورتوں کی تطبیق ممکن نہیں جن کے تحت خراج کا حکم نافذ کیا جا سکے کیونکہ یہاں کے زمیندار قدیم سے زمینوں کے مالک ہونے کے دعوے کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جب کسی کے دعویٰ کی نفی کی کوئی دلیل نہ ہو اس کا دعویٰ مسترد نہیں کیا جا سکتا اور رہا دعوی کے جواز و صداقت کی دلیل کا مطالبہ تو اس سلسلے میں صاحب دعویٰ کا قبضہ ہی صداقت دعویٰ کی دلیل کافی ہے ہم اپنی کتاب "معاشیات نظام مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم" میں اس موضوع پر مدلل روشنی ڈال چکے ہیں اور بالخصوص ہم نے کتاب میں وہ واقعہ بھی نقل کیا ہے جس میں امام نووی رحمۃ اللہ شارح صحیح مسلم کے بارے میں ہے کہ انھوں نے سلطان مصر کو لوگوں کی زمینوں کو بیت المال کی تحویل میں لینے سے منع کیا تھا چنانچہ علامہ شامی امام ابن حجر مکی علیہ الرحمۃ کے فتاویٰ فقہیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ سلطان مصر جناب بیبرس نے لوگوں سے کہہ دیا تھا کہ وہ اپنی اپنی زمینوں کے مالکانہ دستاویزات پیش کریں ورنہ ان کی زمینیں بیت المال کی ملکیت متصور ہوں گی تو امام نووی علیہ الرحمۃ نے اس شاہی فرمان کی مخالفت کی۔

واعلمه بان ذٰلك غاية	اور اس پر واضح کر دیا کہ اس کا یہ اقدام
الجهل والعناد وانه لا	انتہائی جہالت اور ہٹ دھرمی ہے اس قسم کا
يحل عند احد من	اقدام علماء اہل اسلام میں سے کسی کے نزدیک
علماء المسلمين بل	بھی جائز نہیں بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ جس شخص کے

من فی یدہ شیء فہو ملکہ لا یحل لاحد الاعتراض علیہ ولا یکلف اثباتہ ببینۃ ولا زال النووی رحمۃ اللہ تعالیٰ یشنع علی السلطان و یعظہ الی ان کف عن ذٰلک لہ	قبضہ میں کوئی چیز ہے وہ اس کا مالک ہے اس پر کسی کو بھی اعتراض کرنا جائز نہیں اور نہ ہی صاحب قبضہ کو اسبات کی تکلیف دینا درست ہے کہ وہ دلائل سے ثابت کرے کہ وہ اس کا مالک ہے شیخ الاسلام نووی سلطان کی اس اقدام پر تہدید کرتے اور نصیحت فرماتے رہے یہاں تک کہ وہ اس اقدام سے باز آ گیا۔

یہاں اراضی ہند و پاک کی صورت حال بھی کچھ ایسی ہے کہ یہاں کے زمینداران پر قابض و متصرف چلے آ رہے ہیں اور ان کی حسب مرضی خرید و فروخت۔ ہبہ و بخشش کرتے چلے آ رہے ہیں ان کے وارث ان کے بعد باہم تقسیم کرتے رہے ہیں جیسا کہ شاہ عبدالعزیز علیہ الرحمۃ محدث دہلوی نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے ایسی صورت میں حسب فیصلہ علماء اہل اسلام بالخصوص فتوائے شیخ الاسلام امام نووی علیہ الرحمۃ کی روشنی میں ہی زمیندار ہی ان زمینوں کے مالک ہیں، ان کی زمینوں کو بیت المال کی زمینیں تصور کرتے ہوئے ان پر عشر کی بجائے خراج عائد کرنا گذشتہ دلائل کی رو سے ہرگز درست نہ ہوگا۔ اور اگر بالفرض والتقدیر مولانا جلال تھانیسری علیہ الرحمۃ کے بقول یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ اصل مالک تو مسلمانوں کا بیت المال تھا" اور ان زمینوں پر "ارض الحوز" صادق بھی آئے اور شروع شروع میں ایسا ہی ہو اور یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ عرصہ دراز تک ایسا ہی رہا

لہ رد المحتار علی الدر المختار للشامی ؛ ج ۴، ص ۱۸۱۔

جب بھی اس بات کا امکان ہے کہ سلاطین اسلام نے اراضی بیت المال ان زمینداروں کے آباء واجداد کے حوالے کی ہوں کہ وہ انہیں آباد کریں اور یہ قاعدہ ہے کہ مملکت یا بیت المال کی غیر آباد زمینوں کو مسلمان آباد کرے تو وہ اس کی ملک ہو جائیں گی اور اس میں عشر ہوگا نہ کہ خراج کیونکہ عشر میں عبادت کا پہلو ہے اور خراج میں عقوبت کا تو مسلمان اہل عبادت ہے اس لیے اس کی آباد کردہ زمین پر عشر ہوگا چنانچہ عراق کی زمینیں بیت المال کی ملکیت تھیں اور سواد عراق میں سے ایک بصرہ بھی ہے بصرہ کی زمینیں بھی سواد عراق کا ایک حصہ ہونے کی وجہ سے بیت المال کی تھیں مگر وہ غیر آباد تھیں اور ان پر خراج تھا کیونکہ خراج کے لیے زمین کی پیداوار شرط نہیں غیر آباد پر خراج ہے جبکہ اس میں آباد ہونے کی صلاحیت و استعداد موجود ہو چنانچہ بحر الرائق میں ہے فلو تمکن ولم یزدع وجب الخراج[1]۔ وکذا فی الھدایہ[2]

لیکن جب اراضی بصرہ کو مسلمانوں نے آباد کیا تو ان پر خراج کی بجائے بہ اجماع صحابہ کرام رض عشر نافذ کیا گیا۔ چنانچہ درمختار میں ہے والبصرۃ ایضا باجماع الصحابۃ عشریۃ لانہ الیق بالمسلم کہ بصرہ کی زمینیں بھی بہ اجماع صحابہ عشری ہیں کیونکہ عشر مسلمانوں کے شایان شان ہے۔ اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ:

والقیاس ان تکون خراجیۃ لانھا بقرب ارض الخراج واحیاھا المسلمون[3]۔	یعنی قیاس یہ ہے کہ بصرہ کی زمینیں خراجی ہوں (جیسا کہ امام ابو یوسف کا قول ہے) لیکن زمانہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ میں انہیں مسلمانوں نے آباد کیا تھا اس لیے وہ عشری ہیں۔

[1] البحر الرائق، ج ۲، ص ۲۵۴۔

[2] الھدایہ، ج ۱، ص ۱۸۶۔

[3] رد المحتار للشامی، ج ۴، ص ۱۷۶۔

امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے کہ بصرہ کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی اگر قرب و جوار کی زمینوں کو دیکھا جائے تو وہ خراجی ہیں اس لیے امام ابو یوسف ان کے خراجی ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں اور اگر اسباب کو دیکھا جائے کہ ان کے آباد کنندگان مسلمان ہیں تو وہ عشری قرار پاتی ہیں۔ یہی امام محمد کی رائے ہے علامہ شامی بالآخر امام محمد علیہ الرحمۃ کی رائے کو لائق اعتماد قرار دیتے ہیں کیونکہ یہی مسلمانوں کے لائق ہے کیونکہ اس میں عبادت کا پہلو ہے جبکہ خراج میں عبادت کا نہیں عقوبت کا تصور ہے چنانچہ امام سرخسی علیہ الرحمۃ تو کسی بھی حال میں اہل اسلام پر خراج نافذ کرنے کے قائل نہیں بلکہ وہ بہر صورت عشر کو ہی واجب قرار دیتے ہیں۔

ان الامام السرخسیؒ ذکر فی کتاب الجامع ان علیہ العشر بکل حال لانہ احق العشر من الخراج وھو الاظھر۔[1]	کہ امام سرخسی علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب الجامع میں ذکر فرمایا کہ مسلمان پر بہر صورت عشر ہی ہے کیونکہ خراج کی نسبت عشر اس کے شایان شان ہیں۔

لیکن یہ گفتگو بھی علی سبیل التنزل تھی ورنہ اگر بقول شخصے ہندوستان کی زمینیں سواد عراق کی مانند ہیں، کو تسلیم کر لیا جائے تو ہندوستان کی زمینیں بیت المال یا سرکار کی ملکیت نہیں بلکہ ان زمینداروں کی ہی ملکیت قرار پاتی ہیں جو ان کے مالک ہونے کے دعوے دار ہیں کیونکہ احناف کے نزدیک سواد عراق کی اراضی قابضین کی ملکیت تھیں وقف علی المسلمین اور مملوکہ بیت المال نہ تھیں جبکہ ائمہ ثلاثہ سواد کی اراضی کو مسلمانوں کے لیے وقف قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ فتاویٰ درمختار میں ہے کہ:

---

[1] البحر الرائق، ج ۲، ص ۲۵۷۔

الخراج وهذه الارضون اذا قسمت فهی ارض عشر وان ترکها الامام فی ایدی اهلها الذین قهروا علیها فهو حسن فان المسلمین افتتحوا ارض العراق والشام ومصر ولم یقسموا شیئا من ذٰلک بل وضع رضی اللّٰه عنه علیها الخراج ولیس فیها خمس[1] ملخصا فقد افاد انها مملوکۃ لاهلها۔

میں فرماتے ہیں کہ یہ زمینیں (جو جنگ سے فتح ہوئیں) جب تقسیم کردی جائیں تو وہ عشری ہیں اور اگر سربراہ اسلام ان کے باشندوں کے پاس ہی ان زمینوں کو چھوڑ دے جن پر جنگ سے فتح پائی گئی تو بہتر ہے کیونکہ عراق وشام ومصر کی زمین کو مسلمانوں نے فتح کیا اور اس کا کوئی حصہ بطور مال غنیمت تقسیم نہ کیا بلکہ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ان زمینوں پر خراج لگایا اور ان میں خمس نہیں اس تحقیق نے یہ فائدہ بہم پہنچایا کہ یہ زمینیں ان کے باشندوں کی ملکیت ہیں۔

درمختار اور شامی سے اس حقیقت کا کھلا ثبوت فراہم ہوگیا کہ سواد عراق کی زمینوں کو سرکاری ملکیت قرار دینا اس طرح اس پر ہندوستان کی زمین کو بھی سرکاری یا بیت المال کی مملوکہ تصور کرنا بناءِ فاسد علی الفاسد کے مترادف ہے۔ سواد عراق کی زمین ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو وقف علی المسلمین ہے مگر حنیفہ کے نزدیک نہیں۔ احناف کے نزدیک سواد کی زمینیں وہاں کے باشندوں کی ہی ملکیت ہیں۔ اسی طرح طحطاوی علی الدرالمختار[2] میں ہے وتصرفهم فیها بهبة ووصیة واجارة ووقف وتوارث عنهم

[1] ردالمختار شرح الدرالمختار، ج ۴، ص ۱۷۸، ۱۷۷۔

[2] الطحطاوی علی الدرالمختار، ج ۲، ص ۴۶۳۔

وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها[1]	سواد عراق کی زمین ان کے باشندوں کی ملکیت ہے وہ اسے بیچ بھی سکتے ہیں اور ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق رکھتے ہیں۔

یہ لیجئے یہ ہے مسئلہ کی اصلی صورت حال کہ وہ سواد عراق پر ہندوستان کی زمینوں کو قیاس فرماتے ہیں تو انہیں کے حسب قیاس ہندوستان کی زمین بھی ہندوستانی باشندوں اور ملکیت کے دعویداروں کی قرار پائیں گی۔

علامہ شامی اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

ای سواد العراق ای قراه وكذا كل ما فتح عنوة واقر اهله عليه او صولحوا ووضع الخراج على اراضيهم فهي مملوكة لاهلها وكذا ارض الشام ومصر فتحت عنوة على الصحيح واقر اهلها عليها بالخراج فقد قال ابو يوسف في كتاب	سواد عراق یعنی اس کے دیہات کی زمین اسی طرح جو زمین جنگ سے فتح کی گئی اور اس کے باشندوں کو اس پر برقرار رکھا گیا۔ یا ان کی زمینوں پر خراج مقرر کر کے ان سے مصالحت کی گئی وہ ان باشندوں (سابق مالکان) کی ہی ملکیت ہیں اور اسی طرح شام مصر کی اراضی جو قول صحیح کے مطابق جنگ سے فتح کی گئی اور اس کے باشندوں کو خراج ساتھ وہاں برقرار رکھا گیا۔ بیشک امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کتاب الخراج

---

[1] الرد المحتار: ص، ۵۳ طبع دہلی۔

الخراج وهذه الارضون اذا قسمت فهي ارض عشروات ترکها الامام في ايدی اهلها الذين قهروا عليها فهو حسن فان المسلمين افتتحوا ارض العراق والشام ومصر ولم يقسموا شيئا من ذلك بل وضع رضی الله عنه عليها الخراج وليس فيها خمس اه ملخصا فقد افادانها مملوكة لاهلها [1]

میں فرماتے ہیں کہ یہ زمینیں (جو جنگ سے فتح ہوئیں) جب تقسیم کردی جائیں تو وہ عشری ہیں اور اگر سربراہ اسلام ان کے باشندوں کے پاس ہی ان زمینوں کو چھوڑدے جن پر جنگ سے فتح پائی گئی تو بہتر ہے کیونکہ عراق وشام ومصر کی زمینیں مسلمانوں نے فتح کی اور اس کا کوئی حصہ بطور مال غنیمت تقسیم نہ کیا بلکہ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ان زمینوں پر خراج لگایا اور ان میں خمس نہیں اس تحقیق نے یہ فائدہ بہم پہنچایا کہ یہ زمینیں ان کے باشندوں کی ملکیت ہیں۔

درمختار اور شامی سے اس حقیقت کا کھلا ثبوت فراہم ہوگیا کہ سواد عراق کی زمینوں کو سرکاری ملکیت قرار دینا اسی طرح اس پر ہندوستان کی زمین کو بھی سرکاری یا بیت المال کی مملوکہ تصور کرنا بناءِ فاسد علی الفاسد کے مترادف ہے۔ سواد عراق کی زمین ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو وقف علی المسلمین ہے مگر حنفیہ کے نزدیک سواد کی زمینیں وہاں کے باشندوں کی ہی ملکیت ہیں۔ اسی طرح طحطاوی علی الدر المختار میں ہے۔ وتصرفهم فيها بهبة ووصية واجارة ووقف وتورث عنهم [2]

---

[1] رد المحتار شرح الدر المختار۔ ج ۴۔ ص ۱۷۷، ۱۷۸۔

[2] الطحطاوی علی الدر المختار۔ ج ۲۔ ص ۴۶۲۔

یعنی عراق کے زمینوں والے ان زمینوں میں ہبہ و وصیت و اجارہ و وقف ایسا تصرف کر سکتے ہیں اور ان کی وراثت بھی جاری ہوگی۔

اسی طرح ہدایہ میں ہے:

وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقهرا له ان يقر اهلها عليها ويضع عليها وعلى رؤسهم الخراج فتبقى ...... الاراضى مملوكة لاهلها [1]

اور سواد عراق کی زمینیں وہاں کے لوگوں کی ملکیت ہیں وہ انہیں بیچ سکتے ہیں اور ہر قسم کا تصرف کر سکتے ہیں کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ امام جب کسی زمین کو جنگ کے ذریعے فتح کرے تو اسے اختیار ہے کہ وہ (اسے مجاہدین میں تقسیم کرنے کی بجائے) وہاں کے باشندوں کو وہاں برقرار رکھے اور ان پر خراج مقرر کر دے (جو بیت المال کو دیا جایا کرے) اور زمین وہاں کے باشندوں ہی کی ملکیت رہے گی۔

امام کمال الدین محمد بن عبدالواحد السیواسی ثم السکندری الشہیر بابن الہمام الحنفی علیہؒ المتوفی ۶۸۱ھ اس کی شرح میں لکھتے ہیں کہ:

وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم وتصرفهم فيها

سواد عراق کی زمینیں وہاں کے لوگوں (زمینداروں) کی ملکیت ہے وہ اس میں بیع، رہن اور ہبہ ایسے ہمہ قسم کے

[1] الہدایہ، ج ۲، ص ۵۶۷ - طبع دہلی۔

ھن والھبۃ۔[1] تصرف کر سکتے ہیں۔

ہم نے ابھی عرض کی تھی کہ سواد عراق کے زمینوں کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا یہی موقف ۔ وہ وقف علی المسلمین ہیں لیکن احناف کے نزدیک وہ وہاں کے زمینداروں کی ملکیت ہمارے دوست کی نظر سواد عراق کے مسئلہ کی گہرائی میں نہیں گئی ورنہ ممکن ہے کہ وہ وستان کی زمینوں کو سواد عراق کی زمین پر قیاس نہ کرتے کیونکہ یہ قیاس ان کے لئے ثابت ہوا اور ان پر شاعر کا یہ قول صادق آکر رہا ع

لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

اسی طرح شیخ الاسلام ابو بکر بن علی بن محمد الحدادالیمنی علیہ الرحمۃ متوفی ۸۰۰ھ ہرۃ النیرۃ میں لکھتے ہیں کہ:

وارض السواد کلھا مملوکۃ	سواد عراق کی تمام زمین زمینداروں کی
لھا یجوز بیعھم لھا وتصرفھم	ملکیت ہے وہ اسے بیچ سکتے ہیں اور
لانھا فتحت عنوۃ وقھرا	دیگر تصرف بھی کر سکتے ہیں کیونکہ اسے
اھلھا علیھا ووضع علیھم الخراج	جنگ سے فتح کیا گیا اور ان کے باشندوں
ضھم والجزیۃ علی رؤسھم	پر جزیہ اور خراج مقرر کر دیا گیا لہٰذا زمین
ت الارض مملوکۃ لھم۔[2]	ان کی ملکیت میں (بدستور) رہی۔

شیخ الاسلام کی اس عبارت سے "فبقیت الارض مملوکۃ ۔" یعنی سواد عراق کی زمین وہاں کے لوگوں کی ملکیت میں باقی رہیں اور اہل سواد ملیت ثابت ہوئی فقیہ اعظم علامۃ الفخم مولانا المحقق شیخ زادہ علیہ الرحمۃ

[1] فتح القدیر شرح الھدایہ: جلد ۶: ص ۳۲
[2] الجوہرۃ النیرۃ، جلد ۲: ص ۲۷۲

مجمع الانہر میں لکھتے ہیں:

وارض السواد مملوكة لاهلها عندنا خلافاً للشافعي فان عنده وقف على المسلمين واهلها مستاجرون [1]	اور سواد عراق کی زمین سواد والوں کی مملوک ہے ہم احناف کے نزدیک، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مسلمانوں کے لئے وقف ہے اور ان کے قابض متاجر ہیں۔

اس کے بعد وہی لکھتے ہیں کہ وہ ان میں بیع وہبہ وغیرہ ایسے تصرفات کر سکتے ہیں اس سلسلے میں اور کتبِ فقہ کے حوالہ جات بھی بے شمار ہیں جنہیں یہاں لانا مشکل ہے جن کا یہی لُبِ لُباب ہے کہ سواد عراق کی زمین سواد والوں کی ملکیت ہے۔ یہی احناف کا مذہب ہے۔ اور وہ ان زمینوں میں وہ تمام تصرفات کرنے کا حق رکھتے ہیں جن کا تعلق مالکانہ حقوق سے ہے۔

ایک اور مغالطہ

میرے دوست نے جیسے فتاویٰ عزیزی کی عبارت سے قارئین کو مغالطہ میں رکھا ہے یوں ہی موصوف نے امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کی کتاب الخراج کی عبارت سے بھی قارئین کو مغالطہ میں رکھا ہے چنانچہ موصوف کتاب الخراج کی مندرجہ ذیل عبارت لکھتے ہیں اس کا ترجمہ کرتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دوسرے صحابہ سے فرمایا:

وقد رأيت ان احبس الارضين بعلوجها واضع	میری رائے ہے کہ زمینوں کو مع کاشتکاروں کے سرکاری ملکیت قرار دیدوں اور اس کے

[1] مجمع الانہر: جلد ا: ص ۷۶۱

عليهم فيها الخراج	کاشت کاروں کے خراج عائد کردوں اور
وفی رقابهم الجزية	ان پر فی کس جزیہ مقرر کردوں جسے وہ ادا
يؤدونها فتكون	کرتے رہیں اس طرح یہ جزیہ اور خراج
فيئا للمسلمين المقاتلة	مسلمانوں کے لئے (ایک مستقل رہنے کا
والذرية ولمن	کام دے گا۔جس کی آمدنی میں مسلمان فوجی،
ياتي من بعدهم.	مسلمانوں کی اولاد اور آنے والی نسلیں

حصہ دار ہوں گی۔

ں عبارت میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے معنی سرکاری ملکیت کے ہوں اگر سی اور مترجم نے یہ ترجمہ کیا ہے تو بہر صورت اس نے بھی غلط ہی کیا ہے اس لفظ حبس کے معنی روکنے کے ہیں سرکاری ملکیت میں لینے کے نہیں ہیں۔ رمطلب و مراد یہ ہے کہ میں زمینوں کو تقسیم ہونے سے روکتا ہوں اور جس حالت ہیں انہیں اسی حالت پر رہنے دیتا ہوں بعض مجاہدین صحابہ کے اس مطالبہ پر یہ جہاد کرنے والوں میں تقسیم کردی جائیں عمل درآمد کی اجازت نہیں دیتا۔یہی ہوم خود صاحب کتاب امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ لیتے ہیں جیسا کہ ہم شامی کے دہم ص ۷۰ کے حوالہ سے اس سے قبل امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کا قول نقل چکے ہیں لہٰذا یہ کہنا کہ:

"ہندوستان کی اراضی کی حیثیت وہی ہے جو حضرت عمرؓ نے السواد یعنی عراق کی متعین فرمائی تھی"۔[۱]

[۱] اسلامی ریاست کا مالیاتی نظام ص ۷۷

ہمیں تسلیم و منظور ہے اگرچہ اس پر جناب نے کوئی دلیل قائم نہیں فرمائی لیکن اس حد تک تسلیم کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ فقہاء احناف نے عراق کے سواد و دیہات کی زمینوں کے بارے میں جو مؤقف اختیار کیا کہ وہ ان دیہاتیوں اور زمینداروں کی ملکیت ہیں وہ ان میں تمام مالکانہ تصرفات کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ جناب موصوف کے موقف کے برعکس ہے۔ چنانچہ محترم لکھتے ہیں:

"اب پاکستان بن جانے کے بعد حکومت پاکستان مملکت کی تمام زمینوں کی اصل مالک ہے اور جو کاشت کار ان زمینوں پر کاشت کرتے ہیں ان کو اس طرح کے قابضانہ حقوق حاصل ہیں کہ وہ ملکیت کی حد تک پہنچ جاتے ہیں یعنی یہ کہ انہیں ان زمینوں سے حکومت بھی بے دخل نہیں کرسکتی جب تک وہ زندہ ہیں اس سے انتفاع کا حق رکھتے ہیں ان کی موت کے بعد اگر کوئی لڑکا ہے تو یہ زمین اسے وراثت میں منتقل ہو جائے گی لیکن بیچنے کی کسی کو اجازت نہیں ہوگی اگر کوئی قابض زمین کو ایسا ہی چھوڑ دے گا تو وہ خود بخود حکومت کی ملکیت میں چلی جائے گی"۔[1]

پروفیسر صاحب کی تحریر بھی ایک عجوبہ سے کم نہیں ہوتی۔ آپ نے عبارت مندرجہ بالا میں کئی ایک متضاد باتیں فرمائی ہیں یعنی پہلے تو زمین کا اصلی مالک حکومت کو قرار دیا۔ پھر کاشت کاروں کے قابضانہ حقوق ملکیت کی حد تک

[1] اسلامی ریاست کا مالیاتی نظام: ص ۷۷

تسلیم کر لینے کے بعد گویا کاشت کاروں کو بھی مالک تسلیم کر لیا ہے چونکہ بیک وقت دو شخص ایک چیز کے مالک نہیں ہو سکتے اس لیے کاشت کار جب مالک ٹھیرے تو حکومت مالک نہ رہی وہی کاشت کار مالک ہوئے جب کاشت کار مالک ہوئے تو انہیں بیع و شراء اور ہبہ و اجارہ ایسے تمام مالکانہ حقوق حاصل ہونا چاہیئے ہاں اگر موصوف کی مراد یہ ہو کہ اصلی مالک تو حکومت رہتی ہے۔ البتہ بوجہ قبضہ کاشت کاروں کو چند تصرفاتِ محدودہ کی اجازت ہوتی ہے تو پھر موصوف کے اس ارشاد کو کس مفہوم پر محمول کیا جائے گا کہ:

"اگر کوئی تابعض زمین کو ایسا ہی چھوڑ دے گا تو وہ خود بخود حکومت کی ملکیت میں چلی جائے گی"

کیونکہ حکومت کی ملکیت میں دوبارہ چلے جانے کا مفہوم تو یہی ہے کہ حکومت زمین کی مالک نہیں رہی تھی بلکہ . . . . کاشت کار ہی مالک ٹھیرے تھے۔ جبھی تو واپس حکومت کی ملکیت میں چلی جائے گی۔ یہ متضاد باتیں ہیں جو جناب موصوف نے فرمائی ہیں۔

ہم واضح کر چکے ہیں کہ عراق کی زمینوں کے بارے میں اس طرح کا موقف ائمۂ ثلاثہ کا ہے احناف کا نہیں ہے اگر جناب اسی مسلک کو اختیار فرماتے ہیں تو پھر واضح فرمائیں کہ ان کا عندیہ احناف کے عندیہ و نظریہ کے برعکس شوافع وغیرہم عندیہ و نظریہ سے مطابقت رکھتا ہے پھر اس صورت میں انہیں دلائل سے ثابت کرنا ہوگا کہ ہندوستان اور پاکستان کی زمین کا وہی حکم ہے جو سواد عراق کا حکم ہے لیکن ہمیں یقین ہے کہ موصوف ایسا ثابت کرنے میں کامیاب نہیں ہوں گے کیونکہ ہم شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی علیہ الرحمۃ کا ارشاد گرامی ان کے فتاویٰ سے نقل کر چکے ہیں کہ:

"زمینے کہ مملوک بیت المال است دریں ملک موجود نیست [1]

یعنی جو زمین بیت المال کی ملکیت ہوتی ہے اس ملک (ہندوستان)

میں موجود نہیں ہے۔

البتہ شیخ جلال تھانیسری علیہ الرحمۃ کی تحقیق جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں یہی ہے کہ ابتداء فتح میں ہندوستان کی زمین سواد عراق کی مانند تھی، مگر اس کے بعد شیخ جلال صاحب کا یہ ارشاد کہ سواد عراق کی زمین بیت المال کی ملکیت اور وقف علی المسلمین تھی ائمہ ثلاثہ کے خیال کے مطابق تو درست ہے مگر احناف کے نزدیک درست نہیں کیونکہ احناف کے نزدیک تو سواد عراق کی زمین سوادیوں کی ملکیت تھی، جیسا کہ ہم متعدد کتب فقہ کے حوالوں سے عرض کر چکے ہیں ممکن ہے کہ شیخ موصوف حنفی مسلک کے علاوہ ائمہ ثلاثہ میں سے کسی کے مسلک پر ہوں اگر دلائل سے ثابت ہو جائے کہ ہندوستان کی زمین واقع میں سواد عراق کی زمین کی طرح تھی تو اس بات کو تسلیم کرنے کے بعد کہ زمین زمینداروں اور کاشت کاروں کی ملکیت ہو گی اس پر عشر کی بجائے خراج عائد کرنا ہوگا اور ذاتی ملکیت خراج کے منافی ہرگز نہیں راقم کا خیال ہے کہ غالباً پروفیسر صاحب ہندو پاک کی زمینوں کو بیت المال یا سرکار کی ملکیت اس لئے قرار دے رہے ہیں کہ ان پر عشر کی بجائے خراج عائد کرانا چاہیئے مگر ہمارے دوست غلط فہمی میں ہیں کیونکہ خراج کے لئے ضروری نہیں کہ متعلقہ زمین بیت المال ہی کی ملکیت ہو یا حکومت ہی اس کی مالک ہو بلکہ عوام کی ذاتی ملکیتِ زمین بھی اگر خراج

[1] فتاویٰ عزیزی، جلد ۱: ص ۴۳

کے ضابطہ میں آتی ہے تو بہر صورت اس پر خراج ہو گا۔ چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:
الخراج لا ینافی الملک [1] یعنی خراج ذاتی ملکیت کے منافی نہیں ہے۔

جناب مفتی محمد شفیع دیوبندی کی رائے

علماء دیوبند کے جناب مفتی محمد شفیع صاحب لکھتے ہیں:

"تاریخ سندھ و ہند اس قسم کے واقعات سے لبریز ہے کہ مالکان سابق کو ان کی اراضی پر بدستور قائم رکھا گیا اور اس کے خلاف ایک نظیر بھی کسی مفتوح ملک میں نظر نہیں آتی کہ وہاں کے عام باشندوں کو ان کی اراضی سے بیدخل یا مالکانہ قبضہ کو تبدیل کر کے اجارہ داری کا قبضہ قرار دیا گیا ہو اور مالکانہ تصرفات بیع و شراء یا ہبہ و وقف سے روکا گیا ہو [2]"

موصوف کی اس عبارت سے اس دعویٰ کی مکمل طور پر تردید ہو جاتی ہے کہ:

"جن لوگوں کا زمینوں پر قبضہ ہے وہ اس کے مالک اصلی نہیں وہ اس زمین سے استفادہ کر سکتے ہیں [3]"

ہم ایک اور غلط فہمی کا ازالہ کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ موصوف متضاد خیالات کا شکار ہیں اور فقہی وقائق سے

[1] فتاویٰ شامی، جلد ۴، ص ۱۸۰
[2] القول الماضی: ص ٦٦
[3] اسلامی ریاست کا مالیاتی نظام: ص ۵۷

بے خبر ہی، موصوف ایک طرف تو پاکستان اور ہندوستان کی زمینوں کو سرکاری یعنی بیت المال کی ملکیت قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف ان زمینوں پر خراج نافذ کرنے پر زور دیتے ہیں جبکہ بیت المال کی اراضی پر خراج نہیں بلکہ بدل اجارہ ہے چنانچہ فتاویٰ شامی میں ہے:

اذا کانت الارض لبیت	یعنی جب زمین بیت المال کی ملکیت ہو اور
المال وتدفع مزارعة	کاشت کاروں کو مزارعت کے طور پر
للمزارعین فالماخوذ	دی جائے تو جو ان سے لیا جائے گا وہ بدل
منہم بدل اجارة لاخراج [1]	اجارہ ہوگا خراج نہ ہوگا۔

امام ابن نجیم علیہ الرحمۃ بحر الرائق میں لکھتے ہیں کہ:

اراضی مصر لیست مملوکة	مصر کی زمینیں کاشت کاروں کی ملکیت
للزارع انما الماخوذ منہا اجرة [2]	نہیں ان سے صرف اجرت لی جاتی ہے۔

لہٰذا اگر ہندوستان کی زمینوں کو بیت المال کی زمینیں قرار دیا جائے تو ان پر خراج کی بجائے اجرت لگانے کا مطالبہ کرنا چاہیئے۔ جبکہ ہماری تحقیق اس کے برعکس ہے کہ یہ بیت المال کی زمینیں ہیں۔

ہندوستان کی زمینوں کی کیفیت

ہندوستان کی فتوحات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کے کچھ باشندے فتح کے وقت مسلمان ہو گئے اور کچھ علاقہ کے لوگ مسلمان تو نہیں ہوئے تھے بلکہ صلح کی صورت

[1] فتاویٰ شامی: جلد ۴: ص ۹۰
[2] البحر الرائق: جلد ۵: ص ۱۱۴، ۱۱۵

ہیں اور جنگ کئے بغیر اطاعت کرنے اور خراج ادا کرنے پر راضی ہوگئے اور بعض علاقے جنگ و جدال کے ذریعے فتح ہوئے۔ پہلی قسم کے علاقوں پر تو عشر ہی ہوگا اور دوسری صورت میں خراج اور تیسری صورت میں اسبات کا احتمال ہے کہ وہ زمینیں مجاہدین میں تقسیم کردی گئی ہوں اس صورت میں ان پر عشر ہوگا۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کی کچھ زمینیں بیت المال کی ملکیت میں دے کر ان پر اجرت لگا دی گئی ہو۔ لیکن اس وقت کسی خاص زمین کے بارے میں ممکن نہیں کہ اس قسم کا کوئی فیصلہ کیا جائے تو جہاں یہ صورت ہوتی ہے وہاں عشر ہی واجب ہوتا ہے کیونکہ مسلمان کے شایان شان عشر ہی ہے خراج نہیں ہے جیسا کہ کتب فقہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔ پاکستان میں جو زمینیں یہاں کے غیر مسلموں کے تصرف میں ہیں یا جو سرکاری ملکیت ہیں اور مزارعین کاشت کا کام کرتے ہیں ان کی آمدنی سے وصولی کا مسئلہ مختلف ہوگا وہ یہ کہ حکومت غیر مسلموں سے خراج لے گی اور سرکاری زمینوں پر اجرت لگائے گی اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ ان دونوں آمدنیوں سے سڑکیں، ہسپتال وغیرہ ایسے قومی و عوامی فلاحی کاموں پر خرچ کیا جاسکے گا جبکہ عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم رحمہ اللہ

(م ۱۸۲ھ)

مولانا محمد صدیق ہزاروی جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

"نگران کا ظلم پر اُتر آنا، رعایا کی ہلاکت کے ہم معنی ہے اور اس کا قابلِ اعتماد اور بھلے آدمیوں کے علاوہ کسی اور کو دست و بازو بنانا عوام کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے ـــــ رعایا کی فلاح و بہبود اِسی میں ہے کہ حُدودُ اللہ نافذ کی جائیں ان (عوام) پر نہ تو حکومت کی طرف سے کوئی ظلم ہو اور نہ وہ خود حقوق کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے باہم ظلم کریں۔" [1]

عباسی خلیفہ ہارون الرشید کو نہایت جرأت و بے باکی سے ان الفاظ کے ساتھ عوام الناس کی خیر خواہی کی طرف متوجہ کرنے والی عظیم شخصیت تاریخِ اسلام میں "قاضی ابو یوسف" رحمۃ اللہ علیہ کے نام سے معروف ہے۔

مولد و نسب | ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم بن حبیب بن خنیس بن سعد ۱۱۳ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے۔ جدِّ اعلیٰ حضرت سعد بن حبتہ رضی اللہ عنہ کو صحابیٔ رسول ہونے کا

---

[1] ابو یوسف قاضی، کتاب الخراج ص ۶۱۔

شرف حاصل تھا اور وہ انصار کے قبیلہ اوس کے چشم و چراغ تھے۔ حبتہ، آپ کی والدہ ہیں جو بنو عمرو بن عوف سے تعلق رکھتی تھیں جبکہ والد، بجیر بن معاویہ، بنو عمرو بن عوف کے حلیف قبیلہ بجیلہ سے متعلق تھے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ ان حضرات میں سے ایک ہیں جنہیں غزوۂ اُحد کے موقعہ پر صغر سنی کی وجہ سے شریک جہاد نہ کیا گیا۔ غزوہ خندق میں آپ نہایت پامردی اور ہمت سے لڑ رہے تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں داد شجاعت دیتے دیکھا تو بلا لیا۔ فرمایا "نوجوان! تم کون ہو؟ حضرت سعد نے عرض کیا "سعد بن حبتہ" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعائے برکت دی اور قریب بلا کر دست اقدس ان کے سر پر پھیرا۔[1]

حضرت نعمان اور حضرت خنیس، آپؓ کے صاحبزادے ہیں، نعمان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے حدیث روایت کی۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا جنازہ حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ نے پڑھایا۔[2]

تحصیل علم قاضی ابو یوسف، تفسیر، مغازی اور ایام العرب کے حافظ تھے اور فقہ ان کا ادنیٰ سا علم تھا، آپ کا شمار، حفّاظ حدیث میں ہوتا تھا۔

اولاً اصحاب حدیث کی طرف میلان تھا پھر مشہور فقیہ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کے حلقہ درس میں شریک ہوئے جہاں حدیث کے ساتھ فقہ کا بھی چرچا تھا۔ نو برس تک اس درس سے متعلق رہنے کے بعد امام اعظم ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس تبدیلی کی مختلف وجوہ بیان کی گئی ہیں مثلاً بعض فقہی مسائل میں، ابن ابی لیلیٰ

---

[1] ابن عبد البر نمیری، الاستیعاب برحاشیہ الاصابہ ج ۲ ص ۵۲۔

[2] ابن حجر عسقلانی، الاصابہ فی معرفۃ الصحابہ ج ۲ ص ۲۲۔

سے اختلاف، ابن ابی لیلیٰ کا عہدۂ قضا قبول کرنا اور امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام زفر سے گفتگو کے دوران ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ کے فقہی مسلک میں تفاوت کا احساس۔[1]

لیکن زیادہ قرین قیاس اور انسب بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ آپ کو ابن ابی لیلیٰ کی مجلس میں اس بات کا بخوبی اندازہ ہوگیا تھا کہ امام ابوحنیفہ کا علمی اور اجتہادی مقام ابن ابی لیلیٰ سے کہیں زیادہ ارفع ہے، کیونکہ قاضی ابویوسفؒ نے بارہا دیکھا کہ ابن ابی لیلیٰ اپنے فضل وکمال کے باوجود امام ابوحنیفہ کی آراء کو کافی وزن دیتے ہیں اور مشکل مسائل میں ان کی رائے معلوم کرنے کا اہتمام کرتے ہیں، چنانچہ قاضی ابویوسف نے امام اعظمؒ سے براہِ راست استفادہ کی خاطر آپ کے حلقۂ درس میں شمولیت اختیار کی۔[2]

خاندانی طور پر معاشی حالت ناگفتہ بہ ہونے کی وجہ سے، والد ماجد آپ کو کسب معاش پر مجبور کرتے تھے لیکن تحصیل علم کے شوق میں آپ سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی خدمت میں حاضر ہو گئے۔ ایک دن والد نے حلقہ درس سے اٹھالیا اور گھر آکر سمجھایا بیٹا! ابوحنیفہ کے قدم بہ قدم نہ چلو ان کو تو پکی پکائی روٹی ملتی ہے جبکہ تمہیں اپنا پیٹ پالنے کے لیے محنت ومشقت کی ضرورت ہے۔ چند دن بعد امام ابوحنیفہؒ نے بلالیا کیونکہ آپ جان چکے تھے کہ طالب علم باصلاحیت اور ہونہار ہے۔ امامؒ نے غیر حاضری کا سبب پوچھا تو قاضی ابویوسفؒ نے عرض کیا" والد کی اطاعت اور پیٹ کی فکر"، چھٹی کے بعد جب تمام طلباء چلے گئے تو امام ابوحنیفہؒ نے ایک تھیلی دی اور

---

[1] شمس الدین سرخسی، المبسوط ج ۳ ص ۱۲۸ تا ۱۲۹۔

[2] ابن احمد المکی، الموفق ص ۲۱۳ ج ۲۔

فرمایا خرچ کرو، ختم ہو جائے تو بتا دینا لیکن پڑھنا مت چھوڑو۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے باہر آکر دیکھا تو تھیلی میں ایک سو درم تھے، چند روز بعد مزید سو درہم دے دیئے حالانکہ میں نے اشارتاً بھی ختم ہونے کا ذکر نہیں کیا تھا۔ اسی طرح بے طلب عنایت ہوتی رہی حتیٰ کہ میں آسودہ حال ہو گیا۔[1] ایک روایت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ والد کا آپ کے بچپن میں انتقال ہو گیا تھا والدہ نے ایک دھوبی کی دوکان پر ملازم رکھوا دیا آپ فارغ اوقات میں بلکہ اکثر کام کاج کے دوران بھی اہلِ علم کی مجلس میں شریک ہو جاتے اور ماں درس سے اٹھا کر لے جاتیں ایک دن امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا نیک بخت! جا ایک دن ہو گا کہ یہ علم سیکھ کر فالودہ مع روغن پستہ کھائے گا یہ سن کر وہ بڑبڑاتی ہوئی چلی گئیں۔ چنانچہ قاضی القضاۃ مقرر ہونے کے بعد ایک دن ہارون الرشید کے دسترخوان پر فالودہ مع روغن پستہ پیش ہوا تو آپ مسکرائے خلیفہ نے وجہ پوچھی تو آپ نے سارا ماجرا کہہ سنایا۔ خلیفہؒ نے حیرت زدہ ہو کر کہا "علم دین و دنیا میں عزت دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ امام ابو حنیفہؒ پر رحم فرمائے وہ عقل کی آنکھ سے وہ کچھ دیکھتے تھے جو ظاہری آنکھوں سے نظر نہ آتا تھا"[2] امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی کفالت نے آپ کو اس قابل بنا دیا کہ آپ فکر معاش سے آزاد ہو کر یکسوئی اور دلجمعی کے ساتھ تحصیلِ علم میں منہمک ہو گئے اور پھر خداداد ذہانت اور مسلسل جدوجہد سے وہ علمی مقام حاصل کیا کہ استاذ نے مرض الموت میں تعریف کرتے ہوئے فرمایا "یہ جوان مر گیا تو زمین کا سب سے بڑا عالم اٹھ جائے گا"[3]

---

[1] خطیب بغدادی، تاریخ بغداد ج ۱۴ ص ۲۴۴۔

[2] ابن کثیر البدایہ والنہایہ ج ۱۰ ص ۱۸۰۔

[3] محمود بن محمد بن عرنوس، تاریخ القضاء فی الاسلام (اردو) ص ۲۹۲۔

اساتذہ

قاضی ابو یوسف قدس سرہٗ نے امام ابو حنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ کے علاوہ دیگر کئی اصحابِ علم وفضل کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔

ہشام بن عروہ، ابو اسحاق شیبانی، عطاء بن سائب، سلیمان بن اعمش، سلیمان تیمی، یحییٰ بن سعید انصاری، لیث بن سعد، عبداللہ بن عمر عمری، حنظلہ ابن ابی سفیان، حجاج بن ارطاۃ اور حسن بن دینار سے علم حدیث حاصل کیا۔[1] محمد بن اسحاق سے سیر ومغازی اور کلبی اور سعید بن عروبہ کی تصانیف سے تفسیر سیکھی[2] امام مالکؒ کے مشہور شاگرد اسد بن فرات سے موطا امام مالک کی سماعت کی۔[3]

خصوصی تربیت

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے خاص طرزِ تعلیم اور خصوصی علمی مجلس نے آپ کی علمی تربیت میں نمایاں کردار ادا کیا امام صاحب کی اہم علمی مجلس جس میں جلیل القدر فضلاء شریک ہوتے تھے، محض سماعت یا املاء کی مجلس نہ تھی بلکہ یہاں مسائل پر تفصیلی بحث ومذاکرہ ہوتا تھا جس میں استاذ و شاگرد آزادانہ حصہ لیتے بسا اوقات تلامذہ کے درمیان گفتگو ہوتی اور امام ابو حنیفہ خاموشی سے سنتے رہتے اور آخر میں دلائل کے ساتھ اپنا موقف بیان فرماتے اس موقف پر بھی بحث ہوتی بسا اوقات ایک ہی مسئلہ پر کئی کئی دن بلکہ مہینہ بھر تک گفتگو جاری رہتی[4] اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے علم حدیث وفقہ میں کس قدر کمال حاصل کیا ہوگا امام ابو حنیفہ کی تربیت نے آپ میں اجتہادی صلاحیتیں پیدا

---

[1] نور بن محمد بن عرنوس: تاریخ القضاء فی الاسلام اردو ص ۲۹۲
[2] ابن بزاز الکردری مناقب امام اعظم جلد اول ص ۵۰۔
[3] محمد نجات اللہ صدیقی مقدمہ کتاب الخراج ص ۳۳۔
[4] ابن بزاز الکردری مناقب امام اعظم جلد اول ص ۵۰۔

کریں حتیٰ کہ آپ اجتہاد کے اعلیٰ منصب پر فائز ہوئے جیساکہ ہم آگے چل کر آپ کی اجتہا
حیثیت کے ضمن میں عرض کریں گے۔

درس و تدریس اور تلامذہ

امام ابویوسف قدس سترہ کی زندگی کا اکثر حصہ تحصیل علم، قضاء اور تصنیف و تالیف میں گزرا۔
آپ نے حلقہ درس بھی قائم فرمایا۔ ۱۵۰ھ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا وصال ہوا اور
۱۶۶ھ میں آپ (ابویوسف) منصب قضا پر فائز ہوئے اس درمیانی عرصہ میں آپ
نے سلسلۂ تدریس جاری رکھا بلکہ قاضی بننے کے بعد بھی آپ فارغ اوقات میں تشنگا
علم حدیث و فقہ کی علمی پیاس بجھاتے رہے۔ چنانچہ آسمان علم و حکمت کے چمکتے و
ماہتاب، امام محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹) جو امام ابوحنیفہ کے خصوصی تلامذہ میں ا
ابویوسف کے بعد دوسرے درجہ پر ہونے کے علاوہ مجتہد منتسب ہیں، آپ کے
ممتاز تلامذہ میں سرفہرست ہیں۔ صاحب مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کو امام محمد
شرف تلمذ حاصل ہے علاوہ ازیں راس المحدثین امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ او
فقہ حنبلی کے امام، امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن آدم القرشی، یحییٰ بن معین، اسد بن فر
وکیع بن جراح، ابراہیم بن سلمہ طیاسی، علی بن مدینی، قاضی ابراہیم بن جراح، بشر
ولید کندی اور علی بن جعد رحمہم اللہ آپ کے تلامذہ میں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں
مشہور ادیب عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۵ھ) کو بھی آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے
آپ دوبار بصرہ تشریف لے گئے پہلی بار ۱۶۰ھ میں اور دوسری بار

---

[1] محمد نجات اللہ صدیقی، مقدمہ کتاب الخراج اردو ص ۳۵۔

میں دونوں بار متعدد علماء نے آپ سے حدیث وفقہ میں استفادہ کیا۔[1]

اجتہادی حیثیت اجتہاد کے لغوی معنی مشقت برداشت کرنا اور کوشش کرنا ہے[2] اور اصطلاح شرع میں، ان ادلۂ شرعیہ سے جو اصول شرع قرآن، سنت، اجماع اور قیاس میں پائے جاتے ہیں، فروعی شرعی احکام کے استنباط میں انتہائی علمی قوت صَرف کرنا اجتہاد کہلاتا ہے[3]

مجتہدین کی تین اقسام ہیں:

۱- مجتہد مطلق: اسے مجتہد فی الشرع بھی کہتے ہیں وہ مجتہد جو اصول و فروع میں کسی کا مقلد نہ ہو۔ جیسے ائمہ اربعہ۔

۲- مجتہد مطلق منتسب: وہ مجتہد جو کسی معین امام کی طرف منسوب ہو مگر چونکہ اس میں شرط اجتہاد پائی جاتی ہیں اس لیے وہ اس امام کی نہ تو دلائل (اصول) میں تقلید کرتا ہے نہ مذہب میں۔ بلکہ قوت اجتہادیہ کے سبب وہ خود تقلید سے معذور ہے ہاں طرز اجتہاد میں البتہ اس مجتہد (جس کی طرف وہ منسوب ہے) کے طریقہ کی پیروی کرتا ہے۔

۳- مجتہد فی المذہب: جو مذہب میں کسی مستقل امام کا تابع ہو اس کے اصول کو دلائل سے مستحکم کرے۔ اور اس کے اصول و قواعد کے خلاف نہ کرے[4]

---

[1] خطیب بغدادی، تاریخ بغداد جلد ۱۴، ص ۲۵۵۔

[2] جمال الدین محمد بن مکرم لسان العرب جلد ۳، ص ۱۳۵۔

[3] امام احمد رضا بریلوی، فتاوی رضویہ جلد ۱، ص ۳۷۵، اجلی الاعلام ص ۱۔

[4] عبد الاول جونپوری، مفید المفتی، ص ۶۲۔

مجتہدین کی مندرجہ بالا تقسیم اور تعریف کو پیش نظر رکھتے ہوئے امام ابویوسف علیہ الرحمہ کے اجتہادی کارناموں کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات اظہر من الشمس ہو کر سامنے آتی ہے کہ آپ مجتہد منتسب تھے اس لیے کہ آپ نے اکثر مسائل میں اپنے اجتہادی فکر سے کام لیا بلکہ خود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی جانتے تھے کہ میرے دونوں شاگرد امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ درجہ اجتہاد پر فائز ہیں اور مجتہد کا کام اپنے اجتہاد پر عمل کرنا ہے نہ کہ غیر کے اجتہاد پر چنانچہ امام اعظمؒ نے ان کو اپنے اس قول پر عمل کرنے سے روکا جس کی دلیل ان کے لیے ظاہر نہ ہو اور فرمایا کسی کے لیے میرا قول اختیار کرنا اس وقت تک جائز نہیں جب تک اسے یہ نہ معلوم نہ ہو جائے کہ میں نے کہاں سے لیا بعض مسائل میں ان حضرات کو امام ابوحنیفہؒ کے دلائل سے آگاہی نہ ہو سکی چنانچہ انہوں نے امام صاحب کے حکم پر عمل کرتے ہوئے ان کا قول ترک کر کے اپنی رائے پر عمل کیا لہٰذا یہ دونوں حضرات مجتہد مطلق تھے البتہ انہوں نے اپنے استاذ کی تعظیم و احترام میں انہی کے اجتہادی اصول اختیار کئے اور ان کے مذہب کے نقل و تائید اور اشاعت کی طرف متوجہ ہوئے اور امام صاحبؒ کی طرف ہی منسوب ہوئے، اپنا علیحدہ فقہی مذہب قائم نہ کیا۔[1] آپ خود فرماتے ہیں کہ جب میں کسی مشکل مسئلہ کو کتاب و سنت کی روشنی میں حل نہ کر سکتا تو امام ابوحنیفہ کے اجتہاد سے کام لیتا اور اس کے مطابق فیصلہ کرتا۔[2]

ایک موقعہ پر آپ نے فرمایا "جب میری رائے ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق ہوتی ہے تو مجھے بڑی تقویت محسوس ہوتی ہے لیکن جب کسی مسئلہ میں ان سے اختلاف کرتا

---

[1] عبدالحی لکھنوی، مولانا مقدمہ شرح وقایہ ص ۹۔

[2] ابن احمد المکی۔ الموفق ج ۲ ص ۲۴۲۔

ہوں تو اپنے دل میں بڑا رشک اور ضعف محسوس کرتا ہوں[1] ہمارے اس موقف کہ آپ اگرچہ مجتہد مطلق تھے گو اس معنیٰ میں نہیں جس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تھے بلکہ آپ مجتہد مطلق منتسب تھے۔ اس بات سے بھی تائید حاصل ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ اپنے اجتہاد کی بنا پر کوئی قول پیش کرتے لیکن بعد میں معلوم ہوتا کہ خود امام ابوحنیفہ کا یہ قول موجود ہے۔ چنانچہ خود قاضی ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں جب بھی اپنے اجتہاد کی بنا پر کوئی قول پیش کرتا تو کیا دیکھتا کہ امام ابوحنیفہ وہی قول پیش کر چکے ہوتے[2] ہیں گویا آپ میں تمام اجتہادی خصوصیات بدرجہ اتم موجود تھیں اور آپ مجتہد مطلق تھے لیکن وجوہات مذکورہ بالا کی بناء پر آپ نے علیحدہ راہ اختیار نہ کی بلکہ فکرِ ابی حنیفہ ہی کو اپنایا اور مجتہد مطلق منتسب کہلائے۔

مستحسن انداز اختلاف کتب فقہ اور خود قاضی ابویوسف رحمہ اللہ کی تصانیف میں اُن مسائل کا تفصیلی ذکر پایا جاتا ہے جن میں آپ کے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اجتہاد میں اختلاف واقع ہوا۔ امت کے درمیان اس انداز کا اختلاف رحمت ہے اور اسی سے علم کی راہیں کھلتی ہیں۔ امام اعظمؒ ابوحنیفہ اور آپ کے تلامذہ اجتہادی صلاحیتوں سے بہرہ ور تھے اور امام صاحب نے وسعت قلبی کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے تلامذہ کو جامد تقلید کا پابند نہیں بنایا بلکہ اجتہادی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی عام اجازت دی۔ لیکن اس ضمن میں قابل رشک بات یہ ہے کہ قاضی ابویوسف علیہ الرحمہ نے عام دستور کے مطابق اختلافی مسائل میں مدمقابل بننے اور محض اپنے دلائل پیش کرنے کا انداز اختیار نہیں کیا بلکہ علمی امانت کی ادائیگی کا کما حقہٗ فریضہ ادا کیا اپنے

---

[1] کردری مناقب امام اعظم ج اول ص ۹۹۔

[2] ابن عابدین شامی ج اول ص ۵۰۔

استاذ کی رائے بیان کرتے ہوئے اسے دلائل و براہین سے موید کیا اور قیاس و استحسان کی وجہ بھی بتائی بلکہ آپ نے استاد محترم کی دلیل کا حوالہ نہایت ضروری سمجھا۔

بے آباد زمین کی آبادی کے سلسلہ میں حاکم وقت کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟ امام ابویوسف اسے ضروری نہیں سمجھتے کیونکہ از روئے حدیث آباد کرنے والا اس کا مالک ہے لہٰذا اذن امام کی حاجت نہیں مگر امام ابوحنیفہ اس کے لیے حاکم کی اجازت ضروری قرار دیتے ہیں۔ قاضی ابویوسفؒ دونوں نظریات اور ان کے دلائل و براہین کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جو شخص بنجر زمین کو آباد کرے وہی اس کا مالک ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ اگر حاکمِ وقت کی اجازت حاصل ہو جائے تو جو کوئی بھی کسی افتادہ زمین کو آباد کرے وہ اس کا مالک ہو جائے گا مگر حاکمِ وقت کی اجازت کے بغیر مالک نہیں بنے گا۔ اور امام کو یہ اختیار حاصل رہے گا کہ زمین اس فرد کے قبضہ سے نکال لے اور کرایہ پر دے دے یا بطور جاگیر کسی کے حوالے کر دے مجھ (ابویوسفؒ) سے کہا گیا کہ ابوحنیفہ کی شان سے بعید ہے کہ انہوں نے یہ بات کسی دلیل کے بغیر کہہ دی ہو کیونکہ حدیث میں آتا ہے "جس نے مردہ زمین آباد کی وہ اسی کے لیے ہے" لہٰذا میں ان کی دلیل واضح کروں کیونکہ میں نے یقیناً امام سے ان کی حجت و دلیل سنی ہوگی۔ میں (ابویوسف) نے کہا کہ اس سلسلہ میں وہ بطور دلیل کہہ سکتے ہیں کہ زمین کی آبادکاری امام کی اجازت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ دیکھئے! دو شخص ایک ہی جگہ کو آباد کرنا چاہتے ہوں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کو ایسا کرنے سے روکے تو تمہارا کیا خیال ہے ان دونوں میں سے کون اس جگہ کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اسی طرح

کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کے گھر کے سامنے واقع افتادہ زمین کی آبادکاری عمل میں لانا چاہے اور گھر والے کو اقرار بھی ہو کہ اس کا اس زمین سے کوئی تعلق نہیں مگر وہ اس لیے آباد نہ کرنے دے کہ چونکہ یہ میرے گھر کے سامنے ہے اور اسکی آبادکاری سے مجھے نقصان ہوگا۔ تو اس کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے؟۔

قاضی ابو یوسف علیہ الرحمہ نے امام ابوحنیفہ قدس سرہ کی مندرجہ بالا دلیل کو نقل کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ آپ کے موقف پر بظاہر جو اعتراض وارد ہو سکتا تھا۔ کہ اس میں حدیث کی مخالفت ہے تو اس کی بھی قابلِ تسلیم وعمل توجیہ فرما کر استاذ کے دامن کو ہر قسم کے داغ سے بچا لیا۔ اس سے بڑھ کر دیانت داری کیا ہو سکتی ہے تاریخ میں ایسی بہت کم مثالیں ملتی ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں امام کی اجازت لوگوں کے درمیان نزاع کو ختم کرنے کے خیال سے ضروری قرار دی ہے جب امام (حاکم) اس بارے میں کسی آدمی کو اجازت دے دیگا تو اس کو آبادکاری کا اختیار مل جائے گا۔ یہ اجازت دینا جائز اور مناسب بات ہے اور اگر حاکم کسی فرد کو ایسا کرنے سے روک دے تو روکنا بھی درست ہوگا امام کی اجازت یا ممانعت کی صورت میں لوگوں کے درمیان ایک ہی جگہ کے سلسلہ میں کشمکش کی نوبت آئے گی اور نہ ایک دوسرے کو ضرر رسانی کی۔ امام ابوحنیفہؒ نے جو بات کہی وہ اس باب میں مروی آثار کو رد نہیں کرتی۔ حدیث کا خلاف تب ہوتا

جب وہ یہ کہتے کہ حاکم کی اجازت سے آباد کرنے والا بھی اس زمین کا مالک نہیں بنتا اب جو یہ کہتا ہے کہ اس صورت میں زمین اُس فرد کی ملکیت ہو جائے گی تو اس کا یہ کہنا اس حدیث کا اتباع ہوگا اضافہ صرف حاکم کی اجازت ضروری قرار دینے کا کیا گیا ہے تاکہ لوگوں کے باہمی تنازعات کا سدِ باب ہو اور ایک دوسرے کو ضرر رسانی کی نوبت نہ آئے [1]

حنفی مجلس شوریٰ اور امام ابو یوسفؒ

سراج الائمہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو دیگر ائمہ کے مقابلہ میں ایک خصوصیت یہ بھی حاصل ہے کہ آپ نے اپنے اجتہادی فکر کو امت مسلمہ پر ٹھونسنے کی بجائے اسے باقاعدہ اصحاب فکر و نظر کے سامنے رکھا اور بحث و مباحثہ کے بعد متفق علیہ رائے ملت اسلامیہ کے سامنے پیش کی۔ چنانچہ آپ نے ایک مجلس مشاورت قائم کر رکھی تھی جس میں تقریباً ایک ہزار فقہاء جمع ہوتے، چالیس فقہاء تو وہ تھے جو درجہ اجتہاد کو پہنچ چکے تھے۔ امام اعظمؒ ان کو اپنے قریب بٹھاتے اور جب کوئی مسئلہ پیش ہوتا اس پر باقاعدہ بحث ہوتی۔ ہر ایک کو اس پر رائے زنی کی ہدایت و اجازت تھی۔ اور وہ اس بات میں آزاد تھے..... کہ ان کے پاس جو اخبار و آثار ہوں پیش کریں۔ غور و خوض کے بعد جس رائے پر اتفاق ہو جاتا اسے نقل کر دیا جاتا یہ فکر امام ابو حنیفہ یا آپ کے تلامذہ کی ذاتی رائے نہ ہوتی بلکہ مجلس شوریٰ اس پر مہر تصدیق ثبت کرتی۔ اس مجلس میں قاضی ابو یوسفؒ کو یہ خصوصیت حاصل تھی کہ تحریر کا فریضہ آپ

---

[1] ابو یوسف قاضی، کتاب الخراج ص ۶۹، ۷۰

ہی انجام دیتے بلکہ بعض معاملات مثلاً قضا و شہادت وغیرہ کے سلسلہ میں آپ کی رائے سب سے زیادہ وزنی ہوتی[1]

عہدۂ قضا نظام عدل کا قیام انسان کا فطری حق ہے اور یہی وجہ ہے کہ دین فطرت اسلام نے اسے بہت زیادہ اہمیت دی ہے اور قاضیوں نے اسلام کے سنہری اصولوں کے مطابق حق پر مبنی اور جرأت مندانہ فیصلوں کے ذریعے اسلام کا نام روشن کیا بلکہ بعض اوقات تو غیر مسلم کسی مسلمان قاضی کے فیصلہ سے ہی متاثر ہو کر اسلام قبول کر لیتے تاریخ ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔

حکومت وقت کی طرف سے منصب قضاء کی پیشکش پر اس شخص کا ردعمل کیا ہونا چاہیئے جو شرائط سے بہرہ ور ہو۔ اس سلسلے میں فقہاء اسلام نے واضح طور پر بتایا کہ اگر متعدد افراد اس منصب کے لائق ہوں تو پھر پیشکش قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہے لیکن . . . . اگر صِرف وہی اس منصب کی اہلیت رکھتا ہو کوئی دوسرا شخص اس پر فائز ہونے کے لائق ہی نہ ہو تو قضا کی پیشکش قبول کرنا فرض عین ہے اس لیے کہ بندگان خدا کے درمیان عدل پر مبنی فیصلہ کرنا اور حق دار کو اس کا حق پہنچانا فرض ہے[2] جب متعدد اشخاص منصب قضاء پر فائز ہونے کی اہلیت رکھتے تھے، تو بعض اکابر علماء حدیث و فقہ نے اپنے آپ کو دربار سلطنت اور سرکاری مناصب سے کنارہ کش رکھا کیونکہ انہیں بہ صورت آزادی رائے اور تقویٰ کے لیے محفوظ ترین نظر آتی تھی دربار سے وابستگی کے بعد حکمران اور اس کے حاشیہ نشینوں کے چنگل میں پھنس جانے اور علمی امانت کا حق ادا نہ کر سکنے کے اندیشہ کی بنا پر ان

---

[1] ابن عابدین شامی، ردالمختار ج اول ص ۵۰۔

[2] ابوبکر بن مسعود کاسانی بدائع الصنائع ج ۷، ص ۳ تا ۴۔

بزرگان دین نے یہ پالیسی اختیار کی۔امام اعظم ابوحنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری، امام ز
اورعبداللہ بن مبارک جیسے بلند پایہ اصحاب علم ودانش نے یہ منصب اسی خدشہ کے پ
نظر قبول نہ کیا۔ لیکن قاضی ابویوسف علیہ الرحمہ نے یہ منصب قبول کیا کیونکہ آپ اس منہ
کے ذریعے احکام شریعت کے نفاد اور حنفی فقہ جسے امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ نے
سنت کے مطابق اجتہاد و استنباط کے ذریعے مرتب کیا تھا کی ترویج واشاعت کرنا چ
تھے۔ بلکہ اسی اہم مصلحت کے پیش نظر آپ نے امام محمد رحمہ اللہ کو ان کی ناپسندیدگی کے باوج
شام کے شہر رقہ میں قاضی کا عہدہ قبول کرنے پر باصرار آمادہ کیا اور یہی دلیل پیش کی
اس طرح شام میں حنفی مسلک کی اشاعت کا موقعہ ملے گا[1]

تاریخ بتاتی ہے کہ قاضی ابویوسفؒ نے اس منصب کو قبول کرنے کے بعد نہایت
جرأت مندانہ فیصلے کئے، حاکم وقت یا دیگر آفیسران کو اُن کی غلطیوں پر نہایت بے خو
سے ٹوکا اور حنفی فقہ کی ترویج و اشاعت میں اچھا خاصا حصہ لیا خصوصاً قاضی القضاۃ
عہدہ پر فائز ہونے کے بعد آپ کی کاوشوں سے یہ فقہ عباسی خلافت کے طول وعر
پر چھا گئی، حقیقت یہ ہے کہ فقہ حنفی میں اتنی لچک موجود ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے وض
اصول اس قدر جامع ہیں کہ وہ مختلف علاقوں، مختلف قوموں اور مختلف زبانوں کے
تقاضے پورے کرسکتی ہے۔

قاضی ابویوسفؒ تین عباسی خلفاء المہدی، ہادی اور ہارون الرشید کے زمانہ خلا
میں منصب قضا پر فائز رہے۔ خلیفہ المہدی نے ۱۶۶ھ میں آپ کو بغداد کے مشرقی
کا قاضی مقرر کیا[2] ایک دوسری روایت کے مطابق مہدی نے آپ کو اپنے لڑکے ا و

---

[1] تبع تابعین ص ۳۴۲۔
[2] خطیب بغدادی تاریخ بغداد ج ۱۴ ص ۲۴۷۔

ولی عہد موسیٰ الہادی کا اتالیق مقرر کیا تھا ، ساتھ ہی آپ جرجان میں عہدہ قضا پر بھی مامور تھے[1] جب ہادی منصب خلافت پر فائز ہوا تو آپ کو اپنے ساتھ بغداد لے گیا، الہادی کے دور میں آپ بغداد کے قاضی بنا دیئے گئے اور پھر ہارون الرشید کے دور میں (۱۷۱ھ) آپ کو قاضی القضاۃ کا عہدہ دے دیا گیا۔ تادم واپسیں آپ اس عہدہ پر فائز رہے۔

قاضی القضاۃ قاضی ابویوسف قدس سرہٗ اسلام میں سب سے پہلے قاضی القضاۃ ہیں آپ کو "قاضی قضاۃ الدنیا" بھی کہا جاتا تھا[2] اس منصب پر فائز ہونے کے بعد پوری عباسی خلافت میں آپ کے مشورہ اور حکم سے قاضیوں کا تقرر ہوتا اس کے علاوہ آپ خلیفہ ہارون الرشید کے مشیر خاص بھی تھے ، وہ اہم سیاسی مالی اور انتظامی امور میں آپ سے مشورہ لیا کرتا تھا۔ آپ خلیفہ کے معتمد علیہ اور اس کے مقربین خاص میں سے تھے۔

امام ابویوسف قدس سرہٗ نے بحیثیت قاضی القضاۃ علما وغیر علماء کے لباس میں سرکاری اور قانونی طور پر فرق و امتیاز پیدا کیا علماء کے لیے خاص لباس ضروری قرار دیا گیا جسے غیر علماء استعمال نہ کر سکتے تھے۔ علاوہ ازیں آپ کو اس بات میں بھی اولیت حاصل ہے کہ آپ نے مملکت کا دورہ کر کے قاضیوں کی کارگزاری اور حالات کی چھان بین کی[3]

---

[1] محمد ابن سعد الطبقات الکبریٰ ج ۷، ص ۳۳ تا ۳۳۱۔

[2] ابن کثیر البدایہ والنہایہ ج ۱۰ ص ۱۸۰۔

[3] محمود بن محمد۔ تاریخ القضاء فی الاسلام ص ۲۹۷۔

جرأت مندانہ فیصلے قاضی کی حیثیت میں امام ابو یوسفؒ نے ہمیشہ شریعت مقدم رکھا اور اسی کے مطابق فیصلے کئے۔ خاص وعام امیر وغریب اور حاکم ومحکوم کے درمیان کوئی امتیاز نہ برتا حتیٰ کہ آپ نے خلیفہ کے خلاف فیصلہ کرنے میں بھی کوئی جھجک محسوس نہ کی اور کسی قسم کا خوف یا لالچ آپ کے پائے استقامت میں لغزش پیدا نہ کر سکا۔ چنانچہ ایک بار ایک شخص نے خلیفہ الہادی کے ایک باغ کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ باغ اس کی ملکیت ہے حقیقت یہی تھی لیکن ہادی کے حق میں شہادتیں موجود تھیں قاضی ابو یوسفؒ نے خلیفہ کے خلاف رائے قائم کی اور ہادی کے دریافت کرنے پر کہ اس مقدمہ کا کیا فیصلہ کیا گیا، آپ نے فرمایا "امیر المومنین کا مخالف مجھ سے مطالبہ کرتا ہے کہ میں امیر المومنین سے اس بات کا حلف لوں کہ ان کے گواہوں نے حق کے مطابق گواہی دی ہے" ہادی نے پوچھا "آپ کے نزدیک یہ مطالبہ درست ہے"؟ فرمایا "ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ایسا ہی ہے" (حالانکہ خود قاضی ابو یوسف اس کے قائل نہ تھے) یہ سن کر ہادی نے باغ اس شخص کے حوالے کر دیا۔[1]

نہ صرف یہ کہ انہوں نے خلیفہ کے خلاف فیصلہ کرنے میں کسی قسم کا تردد نہ کیا۔ بلکہ ایک موقعہ پر جبکہ انہوں نے خلیفہ ہارون الرشید کے خلاف فیصلہ صادر کیا تھا، اس بات کا انہیں نہایت افسوس رہا کہ مقدمہ کی کارروائی کے دوران خلیفہ اور فریق مخالف کو ایک ہی صف میں کھڑا نہ کر سکے۔[2]

نفاذِ حدود میں احتیاط نفاذ حد کے لیے جرائم کا قطعی اور یقینی ثبوت ضروری ہے اسی لیے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] خطیب، تاریخ بغداد ج ۱۴ ص ۲۴۹۔

[2] ابن کثیر البدایہ والنہایہ ج ۱۰ ص ۱۸۱۔

ارشادِ پاک" شبہات کی بنا پر حدود کو ساقط کردو" کی بنا پر فقہا اسلام نے حدود میں بالاجماع عورتوں کی گواہی کو قبول نہیں کیا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس ضمن میں کس قدر محتاط تھے، اس کا اندازہ درج ذیل واقعہ سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔

ایک دفعہ ہارون الرشید کے دربار میں فقہاء کی ایک جماعت موجود تھی، امام ابو یوسف بھی تشریف فرما تھے۔ اسی اثناء میں ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے میرے گھر سے مال اٹھایا ہے، مدعیٰ علیہ نے بھی اقرار کیا۔ ہارون الرشید نے فقہاء سے استفسار کیا تو انہوں نے ہاتھ کاٹنے کا فتویٰ دیدیا۔ امام ابو یوسف رح نے فرمایا" اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔ کیونکہ اس نے چوری کا نہیں مال اٹھانے کا اقرار کیا ہے" اس کے بعد مدعی نے دعویٰ کیا کہ اس نے مال چوری کیا ہے مد علیہ نے بھی اقرار کیا، فقہاء نے اب بھی ہاتھ کاٹنے کا مشورہ دیا لیکن امام ابو یوسف نے ان سے اتفاق نہ کیا۔ انہوں نے وجہ پوچھی تو آپ نے فرمایا" جب اس نے مال اٹھانے کا اقرار کیا تو اس پر ضمان ثابت ہوا اور حد ساقط ہو گئی۔ اس کے بعد اس چیز کے بارے میں اس کا یہ اقرار قبول نہیں کیا جائے گا جس سے ضمان ساقط ہو جائے۔ چنانچہ فقہاء نے آپ کے اس قول کو بہت پسند کیا[1]۔ یہ واقعہ جہاں آپ کے علمی تفوّق کو ثابت کرتا ہے وہاں نفاذ حدود کے سلسلہ میں آپ کی غایت درجہ احتیاط کا بھی منہ بولتا ثبوت ہے۔

فقہ حنفی کی تدوین واشاعت

قاضی ابو یوسف قدس سرہٗ کا ایک اہم کارنامہ فقہ حنفی کی تدوین واشاعت ہے۔ یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ کی کوئی مرتب و منظم کتاب تصنیف نہیں فرمائی بلکہ آپ کے اصحاب و تلامذہ ہی آپ کی فقہی آراء کو مدون کرتے اور ضبط تحریر

---

[1] [illegible] ۳، ۳۲۲، ۳۲۳۔

میں لاتے تھے۔ کبھی آپ انہیں املاء کراتے تھے اور گاہے آپ ان کی تائید یا تبدیلی کے لیے اُسے ملاحظہ بھی فرماتے تھے لیکن جس صورت میں آج فقہ حنفی ہمارے سامنے ہے اس کا تمام تر سہرا آپ کے تلامذہ بالخصوص قاضی ابویوسف اور امام محمد علیہما الرحمہ کے سر ہے۔ ان حضرات کا فقہ حنفی کو نقل کر کے محفوظ کر دینا بلاشبہ ایک عظیم خدمت ہے اور اس سے امام اعظمؒ کی جلالت شان میں قابلِ قدر اضافہ ہوا کیونکہ یہ اصحاب بذاتِ خود ائمہ تھے۔[1]

عمار بن مالکؒ کہتے ہیں " امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ میں امام ابویوسفؒ کی مانند کوئی نہ تھا اگر وہ نہ ہوتے تو امام ابوحنیفہؒ اور محمد ابن ابی لیلیٰ کا ذکر گوشہ گمنامی میں مستور ہو جاتا انہوں نے ان کے اقوال و افکار کی اشاعت کی اور ان کے علم کو دنیا میں پھیلایا"[2]

یورپ کے مصنفین نے افکارِ امام اعظم کا اس بنا پر انکار کیا کہ آپ کی حیات مقدسہ، آپ کے عہد کے مخصوص احوال جن سے آپ دوچار ہوئے، آپ کے اعمال سے آگاہی اور ان کے ہم تک پہنچنے کے لیے معتبر ذرائع بہت کم ملتے ہیں۔ لہٰذا ان افکار کی نسبت امام اعظمؒ کی طرف محل نظر ہے۔ لیکن ان حضرات کا یہ اندازِ فکر نہایت ہی مضحکہ خیز ہے کیونکہ ان افکار و مسائل کے ناقل آپ کے وہ تلامذہ تھے جو عینی شاہد اور آپ کے سب سے زیادہ قابل اعتماد تھے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے دَور میں بارسوخ اور بااثر تھا لہٰذا جب تلامذہ یہ کہیں کہ ہمارے استاذ نے یوں فرمایا یا انہوں نے فلاں بات کی تائید کی تو جدید دَور کے اہل مغرب کا انہیں تسلیم نہ کرنا نہایت ہی عجیب اور

---

[1] ابوزہرہ مصری حیات امام ابوحنیفہؒ ص ۳۱۸۔

[2] محمود بن محمد بن عرنوس تاریخ القضاء فی الاسلام (اردو) ص ۲۹۵۔

بنی بر تعصب ہے۔[۱]

فقہ حنفی کو امام ابو یوسف کے طفیل لاتعداد فوائد حاصل ہوئے، عہدۂ قضاء پر فائز ہونے کی وجہ سے آپ نے حنفی فقہ کو عملی طور پر صیقل کر دیا، کیونکہ لوگوں کی مشکلات سے دوچار ہونا اور ان کے امراض کی تشخیص کرکے ان کے ازالہ کی کوشش کرنا قضا کا مقتضیٰ ہے۔ چنانچہ آپ لوگوں کی حاجات و نظریات سے آگاہ ہوتے نتیجتاً آپ کا قیاس و استحسان اب صرف نظری نہ رہا بلکہ عملی زندگی میں نافذ ہوا۔[۲]

تصانیف قاضی ابو یوسف علیہ الرحمہ کو میدان تحریر میں حظِ وافر نصیب ہوا تھا۔ چنانچہ آپ نے اپنی خداداد علمی و فکری صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے تصنیف و تالیف کے سلسلہ میں اچھا خاصا کام کیا۔ آپؒ کے رشحات قلم درج ذیل ہیں۔

کتاب الصلوٰۃ۔ کتاب الزکوٰۃ۔ کتاب الصیام۔ کتاب الفرائض۔ کتاب البیوع کتاب الحدود۔ کتاب الوکالہ۔ کتاب الوصایا۔ کتاب الصید والذبائح۔ کتاب الغصب والاستبراء۔ کتاب اختلاف الامصار۔ کتاب الرد علی مالک بن انسؒ، کتاب الجوامع جو آپ نے یحییٰ بن خالد کے لئے تصنیف کی، یہ چالیس بحثوں پر مشتمل ہے۔ چھتیس بحثوں پر مشتمل "امالی" جنہیں قاضی بشر بن ولید نے روایت کیا اور جو سب کی سب امام ابو یوسفؒ کی تفریعات میں سے ہیں، کتاب الخراج[۳] ادب القاضی[۴]۔ کتاب

---

[۱] ابوزہرہ مصری، حیات امام ابوحنیفہ ص ۳۱۹۔
[۲] ایضاً ص ۳۲۱۔
[۳] ابن ندیم الفہرست ۲۸۵۔
[۴] حاجی خلیفہ کشف الظنون ج اول ص ۴۶۔

الآثار، اختلاف ابی حنیفہ وابی لیلیٰ اور الرد علی سیر الاوزاعی[1]

آخری تین کتابوں کے اجمالی تعارف اور کتاب الخراج کے مضامین کے مختصر تعارف کے ساتھ ساتھ عشر و خراج سے متعلق آپ کے افکار و نظریات کا ذکر یقیناً قارئین کی دلچسپی کا باعث ہو گا۔

کتاب الآثار اس کتاب کو قاضی یوسفؒ اپنے والد قاضی ابویوسفؒ کے واسطہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں اس کے بعد سند، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک یا کسی صحابی یا آپ کے کسی پسندیدہ تابعی تک متصل ہے بنابریں یہ کتاب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مُسند کی حیثیت رکھتی ہے جو امام ابویوسفؒ اور ان کے فرزند کے توسط سے ہم تک پہنچی۔ اس کتاب کے مطالعہ سے وہ پورا ماحول سامنے آجاتا ہے جس میں آپ نے فقہی مسائل کا استنباط کیا۔ نیز اس سے آپ کے اجتہاد و استنباط کا مقام واضح ہوتا ہے[2]

اختلاف ابن ابی لیلیٰ اس کتاب میں امام ابوحنیفہ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کے درمیان مختلف فیہ مسائل کا ذکر ہے اور ان تمام مسائل میں امام ابویوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا ساتھ دیا ہے اگرچہ دونوں اکابر آپ کے اساتذہ میں شامل تھے[3]

الرد علی سیر الاوزاعی اس کتاب میں امام ابویوسف، امام اوزاعی کے ان مسائل کی تردید کرتے ہیں جن میں وہ امام ابوحنیفہؒ

---

[1] ابوزہرہ مصری، تاریخ المذاہب الاسلام ج ۲ ص ۱۷۱۔

[2] ایضاً۔

[3] ایضاً۔

کے خلاف ہیں ان مسائل کا زیادہ تر تعلق احکام جنگ اور ان سے متعلق مسائل، امان صلح اور غنائم وغیرہ سے ہے[۱]

کتاب الخراج خلیفہ ہارون الرشید نے خراج وجزیہ کے متعلق قاضی ابو یوسفؒ سے یادداشتیں طلب کی تھیں قاضی موصوف نے اس کے جواب میں خلیفہ کو ایک تحریر بھیجی جس میں حکومت کے مالی وسائل اور ذرائع آمدن کا تفصیلی ذکر ہے۔

علاوہ ازیں عشر وزکوٰۃ، فے وغنیمت، عشور وجزیہ، خراج زمین، قوانین جنگ فوجداری اور دیوانی قوانین حکمران اور افسران حکومت کی ذمہ داریاں، رعایا کے فرائض فلاح عامہ سے متعلق امور ومسائل، ذمی، معاہد، مستامن، حربی، مرتد اور باغی افراد کے احکام، محکمہ ڈاک اور خبر رسانی وغیرہ نیز زمینوں، چراگاہوں دریاؤں، چشموں اور نہروں سے متعلقہ امور کے علاوہ مسائل شکار و بیع سے متعلق احکام پر سیر حاصل بحث کی ہے کتاب الخراج کے اس اجمالی تعارف کے بعد عشر وخراج سے متعلق قاضی ابو یوسف علیہ الرحمہ کے افکار ونظریات، قدرے تفصیل سے پیش خدمت ہیں تاکہ پاکستان میں نفاذ اسلام کے ضمن میں پیش رفت کے تناظر میں ان سے استفادہ کیا جا سکے۔

عشری زمین عشری اور خراجی زمین کی تعریف سے متعلق خلیفہ ہارون الرشید کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے قاضی ابو یوسف فرماتے ہیں!

"ہر وہ زمین جس کے مالک اس پر قابض رہتے ہوئے اسلام لائے

---

[۱] ابو زہرہ مصری، تاریخ المذاہب الاسلامیہ ج ۲ ص ۱۷۱۔

ہوں، ان کی ملکیت ہے اور عشری قرار پائے گی۔ خواہ وہ زمین عرب کی ہو یا عجم کی۔"

اسی طرح بت پرست عربوں کی زمین اور ہر اس فرد کی زمین عشری قرار پائے گی جن سے جزیہ قبول نہ کیا جاتا ہو بلکہ اس کے لئے اسلام لانے یا قتل کئے جانے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ رکھی گئی ہو، خواہ امام نے اس زمین پر (بزور) غلبہ حاصل کیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سرزمین عرب کے ایسے متعدد علاقے فتح کئے اور انہیں بغیر تقسیم کے چھوڑ دیا وہ زمینیں قیامت تک عشری رہیں گی۔ عجم کے جس علاقہ کو امام نے فتح کرلیا ہو اور پھر اسے ان لوگوں کے درمیان تقسیم کر دیا ہو جنہوں نے اسے بطور غنیمت حاصل کیا تھا تو وہ زمین عشری ہے۔[1]

نصاب عشر نصاب عشر کے ضمن میں کس صورت میں دسواں حصہ ہوگا اور کس شکل میں بیسواں حصہ ادا کیا جائے گا؟ اس سلسلہ میں امام ابو یوسف علیہ الرحمہ تمام علماء کا اتفاق نقل کرتے ہیں البتہ نصابِ عشر کے ضمن میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اپنے استاذ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ سے اختلاف ہے فرماتے ہیں۔

"جن زمینوں کو (خود رو) نہروں وغیرہ سے پانی دیا جاتا ہو ان کی پیداوار میں عشر یعنی دسواں حصہ ہے لیکن جب ڈول، بڑے ڈول، یا جانوروں ...... کے ذریعے پانی دیا جاتا ہو تو ان پر رہٹ، ڈول اور پانی لانے والی اونٹنی (پر مصارف اور محنت) کے بار کے پیشِ نظر بیسواں حصہ عائد ہوگا۔"[2]

---

[1] ابو یوسف قاضی، کتاب الخراج ص ۵۷۔

[2] ایضاً۔

نصاب عشر کے ضمن میں فرماتے ہیں:

"اگر پیداوار پانچ وسق[1] سے کم ہو تو اس میں کچھ بھی واجب نہ ہوگا اور اگر زمین سے اڑھائی وسق "گیہوں" اور اڑھائی وسق "جو" پیدا ہوں تو بھی اس میں عشر واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک وسق "گیہوں" ایک وسق "جو" ایک وسق "دھان" ایک وسق "کھجور" اور ایک وسق "کشمش" پیدا ہو اور تمام اجناس مل کر پانچ وسق پورے ہو جائیں تو اس میں بھی عشر ہوگا۔ اگر پانچ وسق سے ایک وسق یا اس سے کچھ تھوڑا یا زیادہ کم ہو تو وہ مستثنیٰ ہے۔"[2]

خراجی زمین "عجمیوں کے علاقوں میں سے امام نے جس علاقہ کو فتح کر کے اسے ایسے (غیر مسلم) باشندوں ہی کے قبضہ میں رہنے دیا ہو، اس علاقہ کی زمین خراجی ہوگی اس کی نظیر یہ ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اہل عجم کی زمین فتح کر کے اسے انہی لوگوں کے قبضہ میں رہنے دیا تو وہ خراجی قرار پائیں۔ اہل عجم کی ہر وہ زمین جس پر امام نے اس کے باشندوں سے صلح کر لی ہو اور وہ لوگ ذمی بن گئے ہوں، خراجی زمین ہوگی[3] کسی نے افتادہ زمین آباد کی تو اگر وہ زمین ایسے علاقہ کی ہو جو پہلے مشرکین کے قبضہ میں تھا پھر اسے مسلمانوں نے فتح کر لیا اور آباد کرنے والا اس کے لیے کسی ایسے چشمہ وغیرہ سے پانی لاتا ہے جو پہلے مشرکین کے قبضہ میں تھا

---

[1] ایک وسق، ساٹھ صاع کا ہوتا ہے ایک صاع میں ۲۹، ۳، ۱۷۲ گرام گیہوں آتے ہیں۔

[2] ابو یوسف قاضی کتاب الخراج ص ۵۶۔

[3] ایضاً ص ۵۷۔

تو یہ زمین خراجی قرار پائے گی۔ البتہ اگر وہ اس قسم کا پانی استعمال نہیں کرتا بلکہ اسی زمین سے کنواں وغیرہ کھود کر اس کا احیاء عمل میں لاتا ہے تو وہ زمین عشری قرار پائے گی لیکن اگر اس کے لیے اس زمین پر ان نہروں سے پانی لانا ممکن ہو جو پہلے عجمی قوموں کے قبضے میں تھیں تو خواہ یہ پانی لائے یا نہ لائے' زمین خراجی ہو گی[1]

جس مشرک قوم سے امام اس شرط پر صلح کرے کہ وہ اس کا فیصلہ اور تقسیم تسلیم کرتے ہوئے ہتھیار ڈال دیں اور خراج ادا کریں گے وہ اہل ذمہ قرار دیئے جائیں گے اور ان کی زمین خراجی ہو گی ان سے جتنے (مالیہ) پر صلح ہوئی ہے وہ لیا جاتا رہے گا اور ان سے کیا ہوا وعدہ پورا کیا جائے گا اور طے شدہ مالیہ میں اضافہ نہ کیا جا سکے گا۔"[2]

نظام تحصیلِ خراج تحصیل خراج کے سلسلہ میں دو قسم کے نظام بروئے کار لائے جا سکتے ہیں۔

۱۔ نظام المساحہ یعنی پیمائش رقبہ پر مبنی نظام اور۔

۲۔ نظام المقاسمہ کسی خاص نسبت سے پیداوار میں حصہ دار بن جانا۔

ایرانی سلطنت کے دور میں کسریٰ نوشیرواں کے زمانہ (۵۳۱ء — ۵۷۸ء) سے یہ دستور چلا آ رہا تھا کہ زمین کا محصول رقبہ کے حساب سے ایک متعین شرح کے مطابق وصول کیا جاتا تھا مثلاً اتنے درہم فی جریب اور اتنا غلہ فی جریب۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ (۱۳ھ — ۲۳ھ) میں جب عراق اور شام کے علاقے اسلامی

---

[1] ابو یوسف قاضی کتاب الخراج ص ۶۵۔

[2] ایضاً ص ۶۸، ۶۹۔

سلطنت کی حدود میں آگئے تو بھی یہی طریقہ باقی رکھا گیا، خلفائے راشدین و بنو امیہ اور عباسی خلیفہ منصور کی وفات تک یہی طریقہ (نظام المساحہ) جاری رہا۔

خلیفہ منصور کے عہد میں بغداد کی تعمیر کے بعد غلہ اور دوسری اشیاء ضرورت کے نرخ کافی ارزاں ہو گئے تھے جب کہ اس دورِ خلافت کے ابتدائی چند برسوں میں خاصی گرانی تھی صورت حال میں اس تبدیلی کی بنا پر تحصیل خراج کے نظام میں بھی کسی بنیادی اصلاح کی ضرورت محسوس کی گئی اور مہدی کے وزیر ابو عبداللہ نے سابق نظام بدل کر نظام مقاسمہ یعنی پیداوار میں ایک متعین نسبت سے بٹائی کا اصول نافذ کرنے کی تجویز پیش کی۔ مہدی نے یہ اصلاح نافذ کر دی۔ اس طریقہ تحصیل کی خوبی یہ ہے کہ قیمتوں کے اتار چڑھاؤ۔ اور کمی بیشی کا اثر کاشتکاروں اور سرکاری خزانہ دونوں میں یکساں پڑتا ہے اور اس تبدیلی سے دونوں کے مفاد میں کوئی ٹکراؤ نہیں پیدا ہوتا نہ آئے دن خراج کی شرح تبدیل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے[1]

قاضی ابو یوسف نے دونوں نظاموں کا موازنہ کرتے ہوئے نظام مقاسمہ کو ترجیح دی اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے نظام مساحہ کو اختیار کرنے کی نہایت مناسب توجیہ بھی فرما دی ارشاد فرماتے ہیں:

"میں نے علاقہ سواد کے خراج اور دوسرے محاصل طے کرنے کے طریقوں پر غور کیا اس سلسلہ میں، میں نے خراج کے متعلق علم رکھنے والوں اور دوسرے حضرات کو جمع کر کے بحث و مذاکرہ بھی کیا لیکن بعض نے اس باب میں ایسی آراء ظاہر کیں جن پر عمل ناجائز ہو گا۔ میں نے ان سے

---

[1] نجات اللہ صدیقی مقدمہ کتاب الخراج (اردو) ص ۶۶، ۶۷۔

ان محاصل کی بابت بھی گفتگو کی جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ان لوگوں پر زمین کے خراج کے طور پر عائد کئے گئے تھے اور یہ بات سامنے رکھی کہ اس وقت ان کی زمینیں ان محاصل کا بار برداشت کر سکتی تھیں (ان باتوں پر غور و فکر کے بعد) میں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ محصول کے طور پر غلہ کی کوئی متعین مقدار یا درہموں کی کوئی متعین تعداد مختلف شرحوں کے ساتھ عائد کرنا سلطان اور بیت المال کے لئے باعث نقصان ہوگا۔ یہ شکل خراج ادا کرنے والی رعایا کے باہمی معاملات کے لیے بھی مضر ہوگی۔ جہاں تک متعین مقدار غلہ کی شکل میں خراج عائد کرنے کا سوال ہے تو غلہ زیادہ سستا ہونے کی صورت میں سلطان اس کو گوارہ نہیں کرے گا۔ ان محاصل کے ذریعے نہ فوجوں کو ضروری قوت بہم پہنچائی جا سکے گی اور نہ سرحدوں پر فوجی چوکیوں کا قیام و انتظام ٹھیک ہو سکے گا۔ اور اگر غلہ زیادہ گراں ہوا تو خراج ادا کرنے والوں کو مقدار مقررہ گراں معلوم ہوگی۔ لیکن سلطان کو اس میں تخفیف گوارہ نہ ہوگی۔"[1]

نظام مساحہ کی خرابی بیان کرنے کے بعد حکومت اور رعایا کے لیے ہر حالت میں قابل عمل اور رافع نزاع نظام "نظام مقاسمہ" کی تجویز پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میرے خیال میں پیداوار میں ایک منصفانہ ہلکی سی نسبت سے حصہ دار بن جانا بیت المال کی آمدنی بڑھانے، خراج ادا کرنے والوں کو ایک دوسرے کی دست درازیوں اور ایک دوسرے پر بے جا بار ڈالنے نیز

---

[1] ابو یوسف قاضی کتاب الخراج ص ۵۱ تا ۵۲۔

ان کو والیوں اور دوسرے افسران حکومت کی جانب سے ظلم وزیادتی کا شکار ہونے سے بچانے کا بہترین طریقہ ہے۔"[1]

جوازِ مزارعت

قاضی ابویوسف علیہ الرحمہ نے تحصیل خراج کے لیے مزارعت کا طریقہ (نظام المقاسمہ) تجویز فرمایا۔ چونکہ مزارعت کے جواز و عدم جواز میں اختلاف تھا اس لیے آپ نے مزارعت سے متعلق اپنے مؤقف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

"میرے نزدیک اس معاملہ کی نوعیت وہی ہے جو مضاربت کی ہے۔ کہ اس میں ایک آدمی دوسرے کو نفع ونقصان آدھے یا تہائی کی نسبت سے شریک ہونے کی شرط پر اپنا مال بطور مضاربت دیتا ہے اور ایسا کرنا جائز ہوتا ہے حالانکہ معاملہ مجہول ہے معلوم نہیں نفع کس قدر ہوگا۔ جہاں تک مجھے علم ہے اس معاملہ کی نوعیت اور اس کے جواز کی بابت علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں میرے نزدیک زمین کا معاملہ بھی مضاربت جیسا ہے کہ زمین خواہ خالی ہو یا اس میں کھجور اور درخت بھی ہوں سب کی نوعیت یکساں ہے۔"[2]

اپنے مؤقف کو مدلل بناتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

"حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو نصف پر بٹائی کا معاملہ کر کے یہود کے حوالے کیا تھا۔ آپ

---

[1] ابو یوسف قاضی کتاب الخراج ص ۵۳، ۵۴۔

[2] ایضاً ص ۹۶۔

عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجتے تھے وہ اندازے سے دو حصے کر دیتے پھر انہیں اختیار دیدیتے کہ دونوں حصوں میں سے جو چاہیں خود رکھ لیں یا آپ ان سے یہ کہتے "تم اندازے سے تقسیم کرو اور مجھے اختیار دو" اس پیشکش پر وہ لوگ کہا کرتے تھے" اسی عدل کی وجہ سے زمین و آسمان قائم ہیں"۔[1]

بٹائی کی شرح تحصیل خراج کے لیئے نظام مقاسمہ کی صورت میں آپ نے درج ذیل شرح پر بٹائی کی تجویز پیش کی۔

چشموں اور قدرتی نہروں سے سیراب ہونے والی زمین سے گیہوں اور جو کی پیداوار پر $\frac{2}{5}$ اور رہٹ سے سیراب کی جانی والی زمین کی پیداوار میں $\frac{3}{10}$ کھجور، انگور، اور دیگر باغات میں $\frac{1}{3}$ اور گرمی میں پیدا ہونے والے غلوں پر $\frac{1}{4}$ کے ساتھ بٹائی کا معاملہ طے کیا جائے۔ ان میں سے کسی چیز پر بھی خراج کی وصولی اندازہ کرکے نہ ہو بلکہ پیداوار تاجروں کے ہاتھوں فروخت کرکے مجموعی قیمت سے حصے تقسیم کئے جائیں یا اس کی ایک منصفانہ قیمت لگائی جائے جس میں نہ تو خراج ادا کرنے والوں پر کوئی زیادتی ہو، نہ حکومت کا کچھ نقصان۔ پھر اس حساب سے جو کچھ ان کے ذمہ نکلتا ہو، لے لیا جائے۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت، خراج ادا کرنے والوں کے لئے سہل تر ہو اختیار کی جائے۔[2]

---

[1] ابو یوسف قاضی، کتاب الخراج۔ ص ۴۵۔

[2] ایضاً

عشر و خراج کے اعتبار سے اشیاء کی نوعیت

امام ابو یوسف علیہ الرحمہ نے کتاب الخراج میں بالوضاحت بیان فرمایا کہ کن چیزوں میں عشر ہوگا کن میں خراج اور کون کونسی چیزیں مستثنیٰ ہونگی، فرماتے ہیں:

"میری رائے میں عشر صرف اسی پیداوار پر ہوگا جو لوگوں کے پاس باقی رہتی ہیں اور قفیز اور رطل سے ناپی جاتی ہیں مثلاً گیہوں، جو، چاول، مکئی، دوسرے غلے، سمسم، پٹ سن، بادام چلغوزہ، اخروٹ، پستہ، زعفران، قرطم، دھنیا، زیرہ رومی پیاز، لہسن اور اسی قسم کی دوسری اشیاء جب زمین میں ان اشیاء کی پانچ وسق یا اس سے زیادہ پیداوار ہو۔ تو اس میں عشر واجب ہوگا بشرطیکہ یہ زمین بہتے ہوئے پانی اور بارش سے سیراب ہوتی ہو ورنہ بیسواں حصہ (واجب) ہوگا۔

زعفران اگر عشری زمین میں اس قدر پیدا ہو کہ اس کی قیمت زمین سے پیدا ہونے والے سب سے کم قیمت کے غلہ جس پر عشر لیا جاتا ہو، کے پانچ وسق کی قیمت کے مساوی ہو تو عشر واجب ہوگا۔ اگر خراجی زمین میں پیدا ہو تو اسی تفصیل کے مطابق خراج واجب ہوگا [1]

شہد، اخروٹ اور بادام وغیرہ کے سلسلہ میں یہ حکم ہے کہ شہد عشری زمین میں ہو تو عشر اور خراجی زمین میں ہو تو کچھ نہیں واجب ہوگا اگر میدانوں یا پہاڑوں یا غاروں میں پایا جائے تو بھی اس میں کچھ نہیں واجب ہوگا جیسے

---

[1] ابو یوسف قاضی، کتاب الخراج - ص ۵۶

پہاڑوں اور وادیوں میں پائے جانے والے پھلوں میں نہ خراج ہے نہ عشر۔

اخروٹ، بادام، چلغوزہ اور اس قسم کی دوسری اشیاء عشری زمین میں پیدا ہوں تو عشر واجب ہوگا اور خراجی زمین میں پیدا ہونے کی صورت میں خراج، کیونکہ یہ ناپی جانے والی اشیاء ہیں۔

جو چیزیں ذخیرہ کرکے رکھی نہیں جا سکتیں مثلاً سبزیاں نیز چارہ اور ایندھن وغیرہ اور اسی طرح جو اشیاء باقی نہیں رہتیں مثلاً تربوز، ککڑی، کھیرا، بینگن اور گاجر وغیرہ ان میں نہ عشر ہے نہ خراج۔

بانس اور گنا عشری بھی ہیں اور خراجی بھی یعنی جیسی زمین ہوگی اسی قسم کا حکم ہوگا کیونکہ گنا تو غذائی اشیاء میں سے ہے اور بانس اگرچہ غذائی استعمال میں نہیں آتا لیکن ایک قیمتی اور مفید چیز ہے۔

مٹی کے تیل، تارکول، پارہ، موئیا (ایک قسم کی دوا) جب ان میں سے کسی کا چشمہ زمین میں پایا جائے تو چاہے عشری زمین میں ہو چاہے خراجی میں، کچھ بھی واجب نہ ہوگا[۱]

زمین کی حیثیت بدلنا آپ کے نزدیک عشری و خراجی زمین کا تغیر و تبدل ناجائز ہے۔ فرماتے ہیں:

"کسی فرد کے لئے جائز نہیں کہ خراجی زمین کو عشری یا عشری زمین کو خراجی بنا دے ایسا کرنے کی عموماً یہ شکل ہوتی ہے کہ کسی فرد کے پاس عشری زمین ہو اور اس سے متصل کوئی خراجی زمین بھی ہو پھر یہ شخص اسے خرید کر اپنی زمین میں ملا لے اور تمام زمین پر عشر ادا کرنے لگے یا کسی کے پاس

---

[۱] ابو یوسف قاضی کتاب الخراج۔ ص ۵۶ تا ۶۱۔

خراجی زمین ہو اور اس سے متصل عشری زمین بھی ہو جسے یہ خرید کر اپنی زمین میں ملا لے اور اس پر بھی خراج ادا کرنے لگے [1]

خراج اور زکوٰۃ و عشر کو مخلوط نہ کیا جائے

تحصیل صدقات (زکوٰۃ وعشر) اور خراج حاصل کرنے کا نظام جدا جدا ہو تاکہ صدقہ و خراج مخلوط نہ ہو پائے اس ضمن میں قاضی ابو یوسف، خلیفہ ہارون الرشید کو لکھتے ہیں:

"صدقات کی تحصیل کا کام خراج وصول کرنے والے افسران کے ذمہ نہ کیجئے کیونکہ صدقہ کے مال کو خراج کے ساتھ خلط ملط نہیں ہونا چاہیئے۔ بایں سبب کہ خراج تمام مسلمان کے لئے فئے کی حیثیت رکھتا ہے اور صدقات صرف ان لوگوں کا حق ہے جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے" [2]

جلالت علمی

اللہ تعالیٰ نے حضرت قاضی ابو یوسف علیہ الرحمہ کو علم دین سے حظ وافر عطا فرمایا تھا۔ آپ اپنے دور کے سب سے بڑے عالم اور حکمت و دانش میں منتہائے کمال کو پہنچنے والی شخصیت تھے۔

عمر بن حماد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک مرتبہ دیکھا کہ امام ابو حنیفہ قدس سرہٗ تشریف فرما ہیں اور ان کے دائیں بائیں قاضی ابو یوسف اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہما بیٹھے ہوئے باہم مناظرہ میں مشغول ہیں۔ اور ایک دوسرے کے پیش کردہ فکر کو رد کرتے جا رہے ہیں امام اعظم خاموشی سے سنتے رہے۔ نماز ظہر کے لئے اذان ہوئی تو امام

---

[1] قاضی ابو یوسف کتاب الخراج۔ ص ۹۴۔ [2] ایضاً۔ ص ۸۷۔

ابوحنیفہ نے امام زفرؒ کی ران پر ہاتھ مارتے ہوئے ارشاد فرمایا اس شہر (علم) کی ریاست کا طمع نہ کرو جس میں ابویوسفؒ موجود ہوں پھر آپ نے امام زفرؒ کے مقابلہ میں امام ابویوسفؒ کے حق میں فیصلہ صادر فرمایا[1]

فقیہ اعظم

آیات واحادیث کے تفقہ اور ان سے استنباطِ مسائل کے ضمن میں ابویوسفؒ اپنی مثال آپ تھے خود آپ کا اپنا بیان ہے فرماتے ہیں:

"مجھ سے حضرت اعمش علیہ الرحمہ نے ایک مسئلہ دریافت کیا میں نے جواب دے دیا انہوں نے پوچھا تم نے یہ مسئلہ کہاں سے مستنبط کیا ہے؟ میں نے جواب دیا۔ فلاں حدیث سے، جو آپ نے ہمیں سنائی تھی۔ پھر میں نے وہ حدیث سنادی۔ یہ سن کر حضرت اعمشؒ نے فرمایا یعقوب! مجھے یہ حدیث اس زمانہ سے یاد ہے جب تم پیدا بھی نہ ہوئے تھے مگر اس کا صحیح منشاء مجھے آج تک معلوم نہ ہو سکا"[2]

قوت حافظہ

قاضی ابویوسفؒ نے غیر معمولی قوت حافظہ پائی تھی جس کے سبب آپ کو ایک ہی مجلس میں ایک بار سن کر کئی احادیث مبارکہ یاد ہو جایا کرتی تھیں۔ بقول ابن جریر طبریؒ آپ حافظ حدیث مشہور تھے اور آپ کو عالم، فقیہ کہا جاتا تھا۔ کسی محدث سے ایک ہی بار پچاس ساٹھ احادیثؐ سنتے اور بعد میں املا کرا دیتے[3]

---

[1] ابوعبداللہ حسین بن علی قاضی، اخبار ابی حنیفہ واصحابہ ص ۹۵

[2] خطیب بغدادی: تاریخ بغداد جلد ۱۴ ص ۲۴۶

[3] محمد ابن سعد: الطبقات الکبریٰ ج ۷، ص ۳۳۰

پُر حکمت دعوت علماء حق کی طرح آپ کا انداز تبلیغ "ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ" کا آئینہ دار ہوتا، جرأت مندی اور بیباکی کے ساتھ ساتھ حکمت و دانائی آپ کے موعظہ حسنہ کا ہمیشہ شعار رہی ہے۔ ایک بار ہارون الرشید خطبہ دے رہا تھا کہ ایک شخص نے کھڑے ہو کر کہا! خدا کی قسم! تم نے مال کی تقسیم میں برابری نہیں کی اور عدل و انصاف کا دامن نہیں تھاما بلکہ فلاں فلاں برائیوں کے مرتکب ہوئے ہو۔ ہارون الرشید نے اس کی گرفتاری کا حکم دے دیا۔ نماز کے بعد وہ شخص پیش کیا گیا تو ہارون الرشید نے امام ابو یوسف کو بھی بلا بھیجا آپ فرماتے ہیں میں وہاں پہنچا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہ شخص دو عقابوں کے درمیان کھڑا ہے اور اس کے پیچھے دو جلاد کوڑے لئے کھڑے ہیں۔ ہارون نے کہا اس نے مجھ سے آج ایسی گفتگو کی ہے جو اس سے پہلے کسی نے نہیں کی۔ یہ موقعہ بڑا نازک تھا لیکن امام ابو یوسفؒ نے نہایت جرأت اور حکمت سے ہارون الرشید کو اسوۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ کیا اور فرمایا ایک بار حضور علیہ السلام سے بھی یہی کہا گیا کہ تقسیم غنیمت میں آپ نے انصاف نہیں کیا۔ اسی طرح ایک انصاری اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے معاملہ میں حضرت زبیرؓ کے حق میں فیصلہ پر انصاری نے غصہ میں کہا کہ آپ نے اپنے پھوپھی زاد کے حق میں فیصلہ دے دیا ہے لیکن اس کے باوجود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاف فرمایا۔ یہ سن کر ہارون الرشید کا غصہ فرد ہو گیا اور اس نے اس شخص کو چھوڑنے کا حکم صادر کر دیا۔[۱]

حُسنِ سیرت علم و دانش، تفقہ اور جرأتمندی کے ساتھ ساتھ آپ حسن سیرت سے بھی بہرہ ور تھے۔ عبادت، تقویٰ، سخاوت، احسان شناسی اور دیگر فضائل حمیدہ کے زیور سے مرصع تھے۔ محمد بن سماعہ فرماتے ہیں: "قاضی ابو یوسفؒ منصب قضا پر

---

[۱] محمد زاہد الکوثری، حسن التقاضی ص۶۲ بحوالہ مقدمہ کتاب الخراج اردو ص۵۲

فائز ہونے کے بعد بھی روزانہ سو رکعت نفل پڑھا کرتے تھے[۱] حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

"وسعت علم کے ساتھ ساتھ آپ حد درجہ کی سخاوت کی صفت سے بھی موصوف تھے[۲] استاذ کے حق تربیت کو آپ نے کبھی فراموش نہیں کیا بلکہ حق استاد کا اس قدر خیال فرماتے کہ جب بھی نماز پڑھتے یا دیگر عبادت کرتے تو امام ابوحنیفہ کے لئے ضرور دعا مانگتے اور استغفار کرتے[۳]"

سفرِ آخرت تعلیم و تعلم، استنباط و استخراج، زہد و تقویٰ اور خدمت خلق سے بھرپور زندگی کی ۶۹ منزلیں طے کرنے کے بعد ۵ ربیع الاول ۱۸۲ھ مطابق ۲۱ اپریل ۷۹۸ء بوقت ظہر آپ نے جان، جان آفریں کے سپرد کی، عوام الناس، علماء صوفیاء اور خود خلیفہ ہارون الرشید غرضیکہ تمام شرکاء جنازہ اداس اور مغموم تھے۔ حضرت معروف کرخیؒ بھی شامل جنازہ تھے۔ خلیفہ نے خود نماز جنازہ پڑھائی اور اپنے خاندانی قبرستان میں دفن کیا[۴] انا للہ وانا الیہ راجعون۔

؎ خدا رحمت کنند ایں عاشقان پاک طینت را

---

[۱] ابوعبداللہ حسین بن علی قاضی، اخبار ابی حنیفۃ واصحابہ ص ۹۳۔

[۲] حافظ ذہبی، العبر فی خبر من غبر ج اول ص ۲۸۵۔

[۳] ابوعبداللہ حسین بن علی قاضی، اخبار ابی حنیفۃ واصحابہ ص ۹۳۔

[۴] تبیین البعض ص ۱۴۰۔

مصادرِ عُشر

محمد اکرام چغتائی

بعض عرب مؤرخین (مثلاً جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد ۱۹۵۶ء ۶؛ ۸/۲۲ : ۲۲۴) اور کچھ ایسے مستشرقین (مثلاً آڈولف گرد ہمان وغیرہ) جنہوں نے اپنی عالمانہ زندگی کا بیشتر حصّہ قبل اسلام عرب بالخصوص جنوبی عرب سے متعلق موضوعات پر کام کرتے ہوئے گزار دیا، کا خیال ہے کہ مسلمانوں نے بعد میں جس نظام عشر کا ڈول ڈالا، وہ عربوں میں مدتوں سے رائج تھا۔ اس دعویٰ کی بنیاد ان خاورشناسوں نے ایسے کتبات اور قلمی دستاویزات پر رکھی ہے، جو انہیں عرب کے مختلف علاقوں میں کام کرتے ہوئے حاصل ہوئے۔ اپنے اس نظریے کو لسانیاتی طور پر درست ثابت کرنے کے لئے وہ اس لفظ یعنی عشر کو عبرانی الاصل مانتے ہیں اور علم اشتقاق کے حوالے سے وہ بڑی دور کی کوڑی لاتے ہیں۔ ان مستشرقین اور اُن سے مرعوب مسلمان تاریخ دانوں کے ایسے دعاوی میں کہاں تک صداقت ہے، یہ تو ایک الگ بحث طلب موضوع ہے، البتہ اس سے اس مخصوص ذہنی رویے کی عکاسی ضرور ہوتی ہے، جو اسلام کی اوّلیات کو چھیننے اور ان کی قدر و قیمت کم کرنے کے درپے رہتا

ہے اور علمی و تحقیقی اعتبار سے یہ ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتا ہے کہ اسلام کو جن باتوں پر فخر ہے، وہ مدتوں سے چلی آ رہی تھیں۔ ممکن ہے، عشر کے متعلق اس ذہن کے لوگوں نے تحقیق انیق کے بعد جو کچھ لکھا ہو، اس میں یہی سوچ کارفرما ہو بفرض محال اگر اس نظریے کو درست بھی مان لیا جائے، تو پھر بھی اسلام کا یہ کارنامہ کیا کم اہمیت رکھتا ہے کہ وہ چیز جو مقتدر اور باثروت لوگوں کی ذاتی خواہشات کی تابع تھی، اسے ایک مربوط نظام کی شکل دے دی اور اس کے اصولوں کی بجا آوری کو خدائے بزرگ و برتر کی خوشنودی اور رحمت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دیا گیا۔

اسلام کے مصدرِ اولی قرآن کریم میں عشر کا لفظ موجود نہیں، البتہ اس کا ہم معنی لفظ "معشار" استعمال ہوا ہے۔ (سبا ۳۴: ۴۵) لیکن قرآن مجید ہی میں دو ایسی آیات بھی موجود ہیں۔ جن میں عشر کی فرضیت کی واضح طور پر نشاندہی کی گئی ہے۔ پہلی آیت یہ ہے:

وآتوا حقّه يوم حصاده (الانعام ۶: ۱۴۱)

اور کھیتی کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو۔

اور دوسری آیت یہ ہے:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبٰت ما كسبتم و مما اخرجنا لكم من الارض. (البقرة ۲: ۲۶۷)

اے ایمان والو! اپنی نیک کمائی سے اور اس میں سے جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے پیدا کیا ہے (اللہ کی راہ میں) خرچ کرو۔

ان آیات کے حوالے سے مفسرین اور لغت نویسوں (مثلاً لسان العرب، نے جو تفصیلات فراہم کی ہیں، ان سے فرضیتِ عشر کا ثبوت ملتا ہے۔ خاص

ور پر پہلی آیت میں "حقہ" کا جو لفظ استعمال ہوا ہے، اس سے عشر اور نصف شر ہی مراد لیا جاتا ہے۔ چنانچہ ابو یوسفؒ نے "کتاب الخراج" (قاہرہ ۱۳۰۲ھ ص ۳۲) میں اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور سعید بن جبیرؓ کے جو اقوال درج کئے ہیں اُن سے بھی اسی مفہوم کا استنباط ہوتا ہے۔

قرآن کریم کے ان واضح احکام کی تشریح و توضیح اور ان کی تفصیلات احادیث وی کے مختلف مجموعوں میں ملتی ہیں۔ ان حدیثوں میں عشر کی فرضیت، اس کی ضروری رولا اور دیگر تفاصیل کو بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ایسی تمام ادیث کو "المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی" میں یکجا کر دیا گیا ہے[1]

اس میں بخاری (لائیڈن، ۴ جلد، ۱۹۰۷ء ۲۴/۵۵) مسلم (قاہرہ، ۲ جلد، ۱۲۸۳ھ ۱۲/۷)، بو داؤد (قاہرہ، ۲ جلد، ۱۲۹۲ھ، ۹/۱۲، ۱۹/۳۱، ۳۹/۳۱)، ترمذی (قاہرہ ۲ جلد، ۱۲۹۲ھ، ۱۴/۱)، نسائی (قاہرہ، ۲ جلد، ۱۳۱۲ھ، ۲۳/۲۵)، ابن ماجہ (قاہرہ، ۲ جلد، ۱۳۱۳ھ، ۸/۱۷) ارمی (دہلی، ۱۳۳۷ھ، ۳، ۲۹)، مالک ابن انس (قاہرہ، ۴ جلد، ۱۲۷۹ھ، ۱۷/۳۲)، مد ابن حنبل (قاہرہ، ۶ جلد، ۱۳۱۳ھ، ۱: ۱۴۵، ۳: ۱۴، ۳۵۳-۳، ۴: ۴۷، ۴: ۳۲۲، ۵: ۲۳۳، ۲۳۴) اور طیالسی (حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ھ، نمبر ۱۲۱۴) میں موجود عشر سے تعلق تمام احادیث کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اسی فاضل مرتب نے اپنی ایک اور کتاب میں انہی احادیث کو موضوعات کے اعتبار سے ترتیب دیا ہے[2]

---

[1] فرانسیسی عنوان یہ ہے:

1 ...ccordance et indices de la tradition Musulmane, by A.J. Wensinck ... Leiden, vol IV (1962), ff 222

2 A Handbook of Early Muhammadan Tradition Alphabetically arranged by A.J. Wensinck, Photomechanic Reprint, Leiden, 1960, p 239.

قرآن اور حدیث کے بعد اسلام کے بنیادی منابع میں فقہ کا نام آتا ہے۔ نئے حالات و واقعات کی روشنی میں فقہائے کبار نے جس دینی بصیرت سے مختلف النوع مسائل کی توضیح و تشریح کی ہے، وہ بہر طور قابلِ ستائش ہے۔ اسلامی فتوحات نے جہاں اسلام کو چاردانگ عالم میں پھیلا دیا، وہاں نئے علاقوں کی مملکت اسلامیہ میں شمولیت سے نت نئے مسائل بھی کھڑے ہو گئے۔ انہی مسائل میں سے کچھ کا تعلق زمین، اس کے محصولات اور اس کی تقسیم کے بارے میں تھا۔ فقہاء نے قرآن و سنت کے حوالے سے ان مسائل کا حل پیش کیا اور اسلام کے مالیاتی نظام کو وضع کرنے میں گرانقدر خدمات سرانجام دیں۔ چونکہ عشر بھی اسی نظام کا ایک حصہ ہے اس لئے متعدد فقہی کتب میں اس کے متعلق بھی اہم معلومات دستیاب ہو جاتی ہیں۔

متذکرہ صدر مآخذ کے علاوہ اسلام کے مالیاتی نظام بشمول خراج، عشر اور محصولات کے مصادر کی مندرجہ ذیل اقسام ہیں:

۱۔ تاریخی مصادر: مثلاً بلاذری، فتوح البلدان (مرتبۂ ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء)؛ ابن مسکویہ: تجارب الامم۔

۲۔ انسائیکلوپیڈیائی مصادر: مثلاً خوارزمی؛ مفاتیح العلوم (قاہرہ، ۱۳۴۲ھ) (بیشتر مواد کا تعلق عراق اور خراسان سے ہے)

۳۔ ریاضیاتی مصادر: مثلاً ابوالوفاء البوزجانی کتاب المنازل[1]؛ کتاب الحاوی؛

مطالعات از Cahen در Annales de l' Institut des 'Etudes Orientales الجزائر، ۱۹۵۲ء

1 In. *Journal of The Economic and Social History of the Orient*, vol. 3, 1965, Leiden, pp.90-92. See for details *Sezgin*, V, Leiden, 1974, pp 321-325

۴۔ انتظامی مصادر، مثلاً جہشیاری، کتاب الوزراء (قاہرہ ۱۹۳۸ء)؛ ہلال الصابی
کتاب الوزراء (قاہرہ، ۱۹۵۸ء)؛ تاریخ قم (بزبان فارسی) از حسن بن
محمد القمی، تہران ۱۹۳۴ء؛ در ک الذریعۃ ۳: ۲۷۶ - ۲۷۷)

۵۔ جغرافیائی مصادر مثلاً اصطخری (کتاب المسالک والممالک بتحقیق ڈخویہ لائیڈن
۱۸۷۰ء ۱۹۲۷ء)

۶۔ دستاویز خانے متعلقہ سرکاری مراسلت، مثلاً ابواسحٰق الصابی اور خاص
طور پر ابن عباد برائے عہد بویہ۔

۷۔ دور عباسیہ کے بعض بجٹ اور ان کا تفصیلی مطالعہ مثلاً الفریڈ فان کریمر کا
مقالہ در: Denkschrift (ادارہ علوم، وی آنا) بابت ۱۸۸۸ء
صالح بن علی کا مقالہ در Jesho (لائیڈن، ۱۹۷۲ء)؛ گب کا مقالہ در
Arabica (پیرس ۱۹۵۵ء)؛ ابن عبد الحکیم، سیرۃ عمر بن عبد العزیز؛ ابن
المقفع: رسالۃ فی الصحابۃ، تحقیق شارل پلا، پیرس ۱۹۷۶ء۔

اسلام کے نظامِ مالیات اور نظامِ اراضی کی تاریخ میں مصر کی اہمیت مسلم
ہے۔ اس ملک کے حوالے سے کاغذی دستاویزات (Papyri)
کی خاصی بڑی تعداد موجود ہے۔ اس کے علاوہ انتظامی امور سے متعلق ادب بھی
بکثرت دستیاب ہے۔ اس مواد کو سب سے پہلے سی۔ ایچ۔ بیکر نے کھنگالا
اور بعد میں آڈولف گروہمان نے اس کام کو آگے بڑھایا۔ ان موضوعات پر
تفصیل کے لیے رک A. Dietrich. کی جرمن کتاب "عربی مکتوبات از
کتاب خانہ ہامبورگ" (۱۹۵۵ء) J. David Weill. کے مقالات در:
JESHO (۱۹۶۵ء، ۱۹۷۱ء)؛ المخزومی، منہاج (Cahen کا مقالہ در:

R S Cooper ۱۹۶۲ء) ابن مماتی : قوانین الدوالین، ترتیب و ترجمہ (مقالۂ خصوصی، برکلے، ۱۹۷۳ء)؛ النابلسی : کتاب الفیوم، مرتبہ Moritz بحوالہ Cahen در Arabica (۱۹۵۶ء)؛ نویری : نہایۃ، جلد ۸؛ مقریزی : خطط؛ محمد بن ابراہیم الحموی : روضۃ الاریب۔

عشر پر مستقل طور پر کوئی کتاب یا رسالہ تو نہیں ملتا، البتہ جو تصنیفات اقتصادِ اسلامی سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں کہیں تفصیلی اور کہیں اجمالی طور پر کچھ نہ کچھ مواد دستیاب ہو جاتا ہے۔ ایسی کتابیں جن میں اسلام کے مالیاتی نظام یا اراضی نظام یا زمینی محصولات وغیرہ کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔ اُن میں نظامِ عشر کے متعلق اقتباسات کو یکجا کیا جائے، تو موضوعاتی تکرار کے باوجود عشر اور اس کے بنیادی اصول و شرائط کے بارے میں معلومات میں خاصا اضافہ ہوتا ہے، مگر ایسی کتابوں کی تعداد عربی اور دیگر اسلامی زبانوں میں بہت کم ہے۔ چند سال پیشتر ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی صاحب نے معاصر اقتصادِ اسلامی کے منابع کی انگریزی میں ایک فہرست مرتب کی تھی،[له] اس میں بھی عشر سے متعلق والوں کی تعداد بہت کم ہے۔

عشر اور اس کے مختلف پہلوؤں پر اس وقت جو مواد دستیاب ہوتا ہے اس میں بنیادی طور پر خراج اور اس کے متعلقات سے بحث ہوتی ہے۔ چنانچہ آئندہ سطور میں ایسی ہی کتابوں کے حوالے دیئے گئے ہیں۔ اس کے بعد عربی، انگریزی اور اردو کی بعض ایسی کتابوں اور مقالوں کے حوالے بھی درج کئے گئے ہیں جو بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر

له ... Contemporary Literature on Islamic Economics, International Centre for Research in Islamic Economics, ... Abdul Aziz University, Jeddah and Islamic Foundation, Leicester 1978.

۱۹۸۱ء میں جدہ سے اس کتاب کا عربی ترجمہ (مترجم الدکتور رابح عبدالمنعم شلتوتی) بھی شائع ہو چکا ہے۔

عشر سے متعلق ہیں۔

۱۔ معاویہ بن عبیداللہ بن یسار الاشعری (م ۱۷۰ھ/۷۸۶ء)

خلیفہ المہدی کا وزیر تھا، فلسطین کے ایک شہر Tiberias. کا رہنے والا تھا اور یمنی قبیلہ الاشعری سے اس کا تعلق تھا۔

اس کی کتاب "الخراج" کے کچھ حصوں کا انگریزی ترجمہ Ben Shemesh, نے بعنوان Taxation in Islam. کی جلد دوم میں کیا ہے۔

تفصیل کیلئے رک: ابن طباطبا: الفخری، قاہرہ ۱۹۲۳ء، ص ۱۶۳، ۱۶۶؛ یاقوت: معجم الادباء، مرتبہ مرجلیوث، ۶: ۱۱؛ تاریخ طبری، مرتبہ ڈخویہ و دیگر، لائیڈن (۱۸۷۹ء-۱۹۰۱ء)، ۳: ۴۹۴؛ براکلمان تکملہ ۱: ۲۸۳۔

۲۔ حفصویہ:

مامون کے دورِ حکومت میں دیوان الخراج کے محکمہ کا سربراہ تھا۔ وہ شاعر عبدالعزیز العسجدی المروزی کا دادا تھا۔

"الفہرست" کے مخطوطہ چیسٹر بیٹی میں ایسا اقتباس ہے جو فلیوگل کے ایڈیشن میں نہیں ہے۔ اس اقتباس میں مرقوم ہے کہ حفصویہ محکمۂ ٹیکس کے اعلیٰ عمال میں سے ایک تھا اور وہ پہلا شخص ہے جس نے زمینی محصولات پر کتاب قلمبند کی۔

رک: الفہرست کا انگریزی ترجمہ از B.Dodge. جلد اول ص ۲۹۷ و تحتی نوٹ شمارہ ۲۱۲۔ انگریزی مترجم نے جلد دوم کے آخر میں جو "سوانحاتی اشاریہ" دیا ہے، اس کے مطابق حفصویہ غالباً نویں صدی عیسوی میں زندہ تھا (ص ۹۹۱)

اس مترجم کے خیال میں یہ نام بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔

الفہرست میں آل ابی عیینۃ المہلبی کی منثورات کی ایک فہرست دی گئی ہے۔

اس میں ایک نام منصور الہندی آتا ہے، جو حفصویہ کی کنیز تھی۔ (رک فلیوگل، ص ۱۶۵،
انگریزی ترجمہ ۲: ۳۶۴)

۳۔ ابو یوسف (۱۱۳-۱۸۲ھ/۷۳۱-۷۹۸ء)

کتاب الخراج۔ یورپ اور مشرق وسطی کے کتب خانوں میں اس کے متعدد قلمی
نسخے محفوظ ہیں، رک: سیزگن ۱: ۴۲۰۔ مطبوعہ بولاق ۱۳۰۲ھ، وقاہرہ
۱۳۵۲ھ، در موسوعۃ الخراج، مطبوعۃ بیروت ۱۹۷۹ء/۱۳۹۹ھ، ص ۳-۲۴۴ـــ
اعتمدنا فی ہذہ الطبعۃ علی نسخۃ مخطوطۃ فی الخزانۃ التیموریۃ رقم ۴۷ فقہ، مع معارضتہا
بطبعۃ بولاق سنۃ ۱۳۰۲ھ بفصل فی العشور، ص ۱۳۲-۱۳۷، اطالوی ترجمہ از Tr.podo
روم ۱۹۰۶ء، فرانسیسی ترجمہ از Efaguon. پیرس ۱۹۲۱ء، انگریزی ترجمہ
بعنوان Islamic Revenue Code از ڈاکٹر عابد احمد علی، نظر ثانی
عبدالحمید صدیقی، لاہور ۱۹۷۹ء (صفحات ۳۲۴) اردو ترجمہ بعنوان "اسلام
کا نظام محاصل" از محمد نجات اللہ صدیقی، لاہور ۱۹۶۶ء، ۴۳۵۔ ایک اور
انگریزی ترجمہ از Aben Sh... nesh بعنوان Taxation in Islam جلد سوم
لائیڈن ۱۹۶۹ء "عشری اور خراجی زمینیں" ص ۷۸-۸۳ و عشر (مقدمہ) ص ۱۲-۲۱۔
اس کتاب کی شرح بعنوان فقہ الملوک و مفتاح الرتاج المرصد علی خزانت
کتاب الخراج" از عبدالعزیز بن محمد الرحبی بحوالہ سیزگن ۱: ۴۲۰۔
سوانح حیات کے لئے رک: محمد بن خلف وکیع: اخبار القضاۃ، تحقیق عبدالعزیز
مصطفیٰ المراغی، جلد سوم (قاہرہ ۱۹۵۰ء) ص ۲۵۴-۲۶۴، الفہرست فلیوگل
۲۰۳، الموفق المکی: مناقب الامام الاعظم ۲: ۲۰۸-۲۴۶، ابوالقاسم حمزہ بن
یوسف السہمی: تاریخ جرجان، حیدر آباد دکن، ۱۹۵۰ء، ص ۴۴۴-۴۴۵ ـــ

ابن خلکان: وفیات الاعیان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۲: ۴۰۰-۴۰۶؛ الذہبی: میزان الاعتدال، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۳: ۳۲۱؛ ایضاً: تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۵-۱۹۵۸ء، ص ۲۹۲-۲۹۴؛ القرشی: الجواہر المضیئۃ، حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ، ۲: ۲۲۰-۲۲۲؛ خطیب البغدادی: تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۹۳۱ء، ۱۴: ۲۴۲-۲۶۲؛ کردری: مناقب الامام الاعظم ۲: ۱۱۷-۲۵۴؛ ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، قاہرہ (۱۳۵۰-۱۳۵۱ھ) ۱۰: ۱۸۰-۱۸۲؛ ابن قطلوبغا: تاج التراجم، بتحقیق فلیوگل (لائپزیگ ۱۸۶۲) ص ۸۱، ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ قاہرہ ۱۲ جلد ۱۹۲۹-۱۹۵۶ء) ۲: ۱۰۷-۱۰۹، الیافعی مرأۃ الجنان، حیدرآباد دکن، ۱ (۱۳۳۷ھ)، ۱: ۳۸۲-۳۸۸؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (ترکی) ۴: ۵۹-۶۰ (K. Kufrali.) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی) طبع ثانی ۱: ۱۶۴-۱۶۵ (شاخت)؛ براکلمان ۱: ۱۷۷، تکملہ ۱: ۲۸۸؛ الزرکلی: الاعلام (طبع ثانی قاہرہ ۱۹۵۴-۱۹۵۹ء) ۹: ۲۵۲، عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین (دمشق بلا تاریخ) ۱۳: ۲۴۰-۲۴۱۔

الذہبی: مناقب ابی یوسف، بتحقیق محمد زاہد الکوثری و ابوالوفاء الافغانی، قاہرہ ۱۳۶۶ھ، محمد زاہد الکوثری: حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی، قاہرہ، ۱۹۴۸ء۔

ضیاء الدین اصلاحی: ابو یوسف اور ان کے فقہی و قانونی کارنامے (معارف ۹۵ (۵) مئی ۱۹۶۵ء، ص ۳۶۱-۳۸۴)

محمد نجات اللہ صدیقی: ابو یوسف کا معاشی فکر (فکر و نظر (علی گڑھ)، ۵ (۱) جنوری ۱۹۶۴ء، ص ۶۶-۹۵)

۴۔ یحییٰ بن آدم (تقریباً ۱۴۰-۲۰۳ھ/ ۷۵۷-۸۱۸ء)

ان کا نسبی تعلق عقبۃ بن ابی معیط سے تھا۔ اُن کا انتقال فی الصلح (واسط کے شمال میں واقع ایک دریا؛ بحوالہ یاقوت: معجم البلدان ۳: ۷۱۹) میں ہوا۔

کتاب الخراج، مرتبہ Juynboll لائیڈن ۱۸۹۶ء؛ احمد محمد شاکر، لاہور: المکتبۃ العلمیۃ، ۱۳۹۵ھ، ص ۲۴۸ (نیز در: موسوعۃ الخراج، بیروت ۱۹۷۹ء، ص ۱-۲۱۹) "ارض الخراج وارض العشر" ص ۲۳-۳۰)؛ اردو ترجمہ (غیر مطبوعہ) لاہور ۱۹۶۹ء، مقالہ برائے ایم اے (عربی) پنجاب یونیورسٹی، انگریزی ترجمہ بعنوان Taxation in Islam. از A.B. Shemesh جلد اول، لائیڈن ۱۹۶۷ء، مع نظر ثانی و اضافہ (طبع اول، ۱۹۵۸ء)

رک: نووی کی تہذیب الاسماء (گوٹنگن ۱۸۴۲-۱۸۴۷) ص ۶۲۰؛ قتیبۃ المعارف (بتحقیق وسٹن فیلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰) ص ۲۵۸، تغری بردی ۲: ۱۸۸/۳: ۲۴؛ الفہرست (فلیوگل) ص ۲۲۷، انگریزی ترجمہ ۱: ۶۷، ۸۲/۵۰۶، ۵۴۹؛ ابن سعد طبقات الکبیر (لائیڈن ۱۹۰۴ء ببعد) ۶: ۲۸۱، الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ ابن حجر عسقلانی: تہذیب التہذیب (حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ھ-۱۳۲۷ھ) ۱۱: ۱۷۵-۱۷۶؛ ابن العماد: شذرات الذہب (قاہرہ، ۱۳۵۰ھ) ۲: ۸ بعد؛ براکلمان تکملہ ۱: ۳۰۸، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام۔ طبع اول، ۴: ۱۲۴۴-۱۲۴۵ (شاخت)؛ سیزگن ۱: ۵۲۰، الزرکلی ۹: ۱۶۰، کحالہ ۱۳: ۱۸۵-۱۸۶۔

F. Pfaff, *Historisch-Kritische Untersuchungen Zn Dem Grundsteuribuch des Y.B.A.,* Erlangen, 1917. Denkschrift.

M.J. Kister, *The Social and Political Implications of Three Traditions in the Kitab Al-Kharaj of Yahya b. Adam,* JESHO, pp.326-334, OCTOBER 1960

محیب اللہ ندوی: یحییٰ بن آدم اوران کی کتاب الخراج (معارف، ۶۴،۴۴، اکتوبر ۱۹۴۹ء،
ص ۲۹۳ - ۳۰۰، ۶۴ (۵) نومبر ۱۹۴۹، ص ۳۶۷ - ۳۷۵)

۔ ابو علی حسن بن زیاد اللؤلؤی (تقریباً ۱۱۶ھ- ۲۰۴ھ/ ۷۳۴ء - ۸۱۹ء)

ابو حنیفہ کے تلامذہ میں سے تھے۔ ان کے بارے میں یحییٰ بن آدم کا کہنا ہے کہ انہوں نے الحسن بن زیاد سے بڑھ کر کوئی اور فقیہ نہیں دیکھا۔ ان کی دیگر تصنیفات میں ایک "کتاب الخراج" بھی ہے۔

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۲۰۴، انگریزی ترجمہ ا: ۵۰۶، ابن تغری بردی ۲: ۳۱۲، ۳۲: ۲۴؛ لسان المیزان، ۲: ۲۰۸، وکیع قضاۃ ۳: ۱۸۸ - ۱۸۹؛ تاریخ لبغداد ۷: ۳۱۴ - ۳۱۷، الذہبی المیزان الاعتدال ا: ۲۲۸، ابن قطلوبغا ص ۱۶؛ الزرکلی ۲: ۲۰۵، کحالہ ۳: ۲۲۷، سٹینر گن ا: ۴۳۳۔

۔ امام ابو عبید القاسم بن سلام (م: ۲۲۴ھ/ ۸۳۸ء)

کتاب الاموال (قاہرہ، ۱۳۵۳ھ، اردو ترجمہ وتحشیہ از عبد الرحمٰن سورتی، دو جلد، اسلام آباد ۱۹۶۸ء، ۱۹۶۹ء، انگریزی ترجمہ بعنوان Taxation in Islam, از A. Ben Shemesh, 1965 جلد دوم لائیڈن، ۱۹۶۵ء) اس کتاب میں اسلامی مملکت کے بیت المال (سرکاری خزانہ) میں داخل ہونے والی آمدنیوں اور ان کے اخراجات سے متعلق جملہ تفاصیل دی گئی ہیں۔ رک: براکلمان ا: ۱۰۶ - ۱۰۷، تکملہ ا: ۱۶۶ - ۱۶۷

۔ الجاحظ (م: ۲۵۵ھ/ ۸۶۹ء)

کتاب رسالہ الیٰ ابی النجم بلخراج۔

رک: معجم الادبا ۶: ۷۷، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، طبع ثانی ۲: ۳۸۵ - ۳۸۷

(اشاریہ)

C. Pellat, *Le Milieu Basrien-Et-La--Formation De Gahiz-* Paris, 1953

۸۔ خلیفہ المہتدی نے ہارون الرشید کے تتبع میں معروف فقیہ قاضی احمد بن عمر الشیبانی الخصاف (م۔ ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء) کو کتاب الخراج المہتدیؒ کی تیاری کا حکم دیا ۔ کتاب مکمل ہوئی یا نہیں، اس کے متعلق پتہ نہیں چلتا۔ سیٹیزگن نے اس مصنف کی کتابیں کی جو فہرست نقل کی ہے، اس میں اس کتاب کا نام نہیں ملتا۔

رک : الفہرست (فلیوگل) ۲۰۶، انگریزی ترجمہ ۱: ۵۰۹۔۵۱۰، ابی اسحٰق ابراہیم بن علی الشیرازی : طبقات الفقہاء بغداد ۱۳۵۶ھ، ص ۱۱۸، ابن ہدایہ طبقات الشافعیہ، بغداد ۱۳۵۶ھ، ص ۲۴، القرشی: الجواہر المضیئۃ ۱ ۸۷۔۸۸، ابن قطلوبغا، ص ۷، گولڈ تسیہر Muhammadnische Studien, طبع عکسی Hildesheim، ۱۹۶۱، براکلمان ۱: ۱۷۳، تکملہ ۱: ۲۹۲-۲۹۳ سیتیزگن ۱: ۴۳۶-۴۳۸، الزرکلی ۱: ۱۷۸، کحالہ ۲: ۳۵-

۹۔ ابن زنجویہ (م۔ ۲۵۱ھ / ۸۶۵ء)

کتاب الاموال (اس کا ایک قلمی نسخہ ترکی میں اور دوسرا بغداد میں محفوظ ہے)

رک : تاریخ بغداد ۸: ۱۶۰-۱۶۲، تہذیب ابن عساکر ۴: ۶۰-۴۶۱، ذہبی : تذکرہ ۵۵۰-۵۵۱، ابن حجر: تہذیب ۳: ۴۸-۴۹، ابن العماد: شذرات ۲: ۱۲۴، الزرکلی ۲: ۳۱۹، کحالہ ۴: ۸، سیتیزگن ۱: ۱۱۳-

۱۰۔ ابو عباس احمد بن محمد بن سلیمان بن بشار الکاتب (م۔ ۲۷۰ھ / ۸۸۴ء)

الخراج الکبیر (ضخامت ایک ہزار صفحات)

رک : الفہرست (فلیوگل ص ۱۳۵، انگریزی ترجمہ ۱: ۲۹۸، معجم الادبا ۲: ۸۵؛

الصابی: الوزراء، ص ۲۸۶ ؛ یاقوت: معجم البلدان، ۱: ۲۷۲، ۴۴۸۔

۱۱۔ (ابوالعباس احمد بن محمد بن عبدالکریم (م۔ ۲۷۰ھ/۸۸۴ء)

کتاب الخراج، رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۳۵

بن شمس کے خیال میں یہ وہی شخص ہے، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے (رک ...ation in Islam.

جلد اول، ص ۴، مقدمہ)

۱۲۔ ابو سلیمان داؤد بن علی بن داؤد بن خلف الاصفہانی[1] (م۔ ۲۷۰ھ/۸۸۴ء)

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۲۱۶-۲۱۹، انگریزی ترجمہ ۱: ۵۲۳-۵۳۴ و مواقع

کثیرہ، ابن خلکان ۱: ۵۰۱ (انگریزی ترجمہ از دیسلان، ۴ جلد، لندن ۱۸۴۳-۱۸۷۱ء)

ابو اسحٰق الشیرازی، ص ۷۶، نووی، ص ۲۳۶۔

۱۳۔ قدامہ بن جعفر الکاتب (م۔ ۳۳۷ھ/۹۴۸ء)

پہلے مسیحی تھا لیکن المکتفی کے زمانے (۲۸۹-۲۹۵ھ/۹۰۲-۹۰۸ء) میں اس نے

اسلام قبول کر لیا۔

کتاب الخراج، انگریزی ترجمہ از   بعنوان

جلد دوم، لائیڈن، ۱۹۶۵ء

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۳۰، انگریزی ترجمہ ۱: ۲۸۵، ۲: ۶۰۳؛ معجم الادباء ۶:

۲۰۳-۲۰۵، المسعودی، مروج الذہب (۹ جلد، پیرس ۱۸۶۱-۱۸۶۹ء) ۱: ۱۷،

ابن تغری بردی ۳: ۲۹۷-۲۹۸، آغا بزرگ طہرانی: الذریعۃ الی تصانیف الشیعہ،

طبع ثانی، ۷: ۱۴۴؛ براکلمان ۱: ۲۲۸ (۲۶۲) تکملہ ۱: ۴۰۶-۴۰۷، ہو یسلان کا مقالہ در

جلد ۲۰: ص ۱۸۵، بعد سلسلہ ۵،

۱۴۔ ابوالقاسم عبیداللہ بن احمد بن محمد الکلوذانی۔

---

[1] یہ فرقہ ظاہریہ کا بانی تھا۔ اس سے بھی ایک "کتاب الخراج" منسوب ہے۔

سنہ ولادت ۹۱۲ ہے۔ بغداد کے قریب الکلوذان (یاقوت ۵: ۲۸) میں پیدا ہوا اس نے اپنی کتاب الخراج کے دو متن تیار کر لئے۔ ایک ۳۲۶ھ میں اور دوسرا ۳۳۶ھ میں۔ وہ ۹۰۴ء تک المقتدر کا وزیر رہا۔

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۳۱، انگریزی ترجمہ ۱: ۲۸۳، ۶۸۲، مسکویہ: تجارب الامم (آکسفورڈ ۱۹۲۰-۱۹۲۱) (۲) ۴: ۷۸، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۲۷، ۲۶۰،

Harold Bowen, *The Life and Times of Ali*, Cambridge, 1928, pp.247,301.

۱۵۔ ابوالحسن علی بن حسن المعروف بہ ابن الماشطہ۔

اس کی "کتاب الخراج اللطیف" المقتدر (۲۹۵-۳۲۰ھ/۹۰۸-۹۳۲ء) کے دورِ حکومت میں لکھی گئی۔ ابن الندیم نے اس کتاب کا وہ مسودہ دیکھا تھا، جو مؤلف نے اپنے ہاتھ سے لکھا تھا۔

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۳۵، انگریزی ترجمہ ۱: ۲۹۸، معجم الادبا ۵: ۱۱۳-۱۱۵، المسعودی ۱: ۱۷۔

۱۶۔ ابوالحسن علی بن واصف خشکنانجہ الکاتب۔

اس کا انتقال دسویں صدی عیسوی کے نصف ثانی میں موصل میں ہوا۔ بعض مصنفین کا خیال ہے کہ وہ اسماعیلی تھا۔ ابن الندیم کا دوست تھا۔

اس کی کتاب کا عنوان یہ ہے "کتاب الافصاح والتشقیف فی الخراج ورسومہ"

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۳۹، انگریزی ترجمہ ۱: ۳۰۶، ۲: ۱۰۲۲، معجم الادباء ۵: ۴۳۵۔

۱۷۔ عبدالرحمٰن بن عیسیٰ۔

وہ المتقی (دورِ حکومت ۳۳۰ھ - ۳۳۳ھ/ ۹۴۰ء - ۹۴۴ء) کا وزیر تھا۔ اس نے اپنے خاندان (الجراح) کی مکمل تاریخ لکھی تھی۔ اس نے بڑی تفصیل کے ساتھ خراج پر بھی ایک کتاب لکھنے کا آغاز کیا تھا، لیکن وہ اسے مکمل نہ کر سکا۔

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۲۹، انگریزی ترجمہ ا: ۲۸۲؛ معجم الادبا ۵: ۳۵۰، مسکویہ ۲: ۲۰۹، ۲۷۸، ۳۸۰، ۱۸:۵ - Bowen, *op.cit.*, pp. 109,336,352,

۱۸۔ اسحٰق بن یحییٰ بن سریح (سنہ ولادت ۳۰۰ھ/۹۱۲ء)

پہلے مسیحی تھا، پھر اس نے اسلام قبول کر لیا۔ ابن الندیم کا ہمعصر تھا اور "الفہرست" کی تکمیل (۳۷۷ھ) کے وقت زندہ تھا۔

اس نے خراج پر دو کتابیں لکھی تھیں۔ ایک دو جلدوں پر مشتمل تھی اور اس کے تقریباً ایک ہزار اوراق تھے۔ دوسری مختصر تھی اور اس کے تقریباً ایک سو اوراق تھے۔

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۳۶، انگریزی ترجمہ منقول از نسخہ چیسٹر بیٹی (فلیوگل میں موجود نہیں) ا: ۲۸۶، ۲۹۹، ۳۰۹، معجم الادبا ۲: ۲۳۸؛ فلیوگل در ZDMG. ۱۳ (۱۸۵۹ء) ص ۵۹۲۔

۱۹۔ نصر بن موسیٰ الرازی الحنفی۔

"کتاب الخراج"

بحوالہ حاجی خلیفہ: کشف الظنون، جلد دوم، کالم ۱۴۱۵

۲۰۔ عبداللہ بن ابی الجراح ابو القاسم ابن العزوم۔

وزیر اعلیٰ ابن عیسیٰ کا قریبی رشتہ دار تھا۔ دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں موجود تھا۔ اس نے "کتاب الخراج" تحریر کی تھی۔

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۲۹، انگریزی ترجمہ ا: ۲۸۲؛ الصابی، ص ۲۵۷-۲۵۸۔

Bowen, *op. cit.,* pp. 34,.;38, 68, 259.

۲۱۔ محمد بن احمد بن علی بن خیار الکاتب۔

"کتاب الخراج"، بحوالہ الفہرست (فلیوگل) ص ۱۳۶، انگریزی ترجمہ ا: ۲۹۸۔

۲۲۔ الاصمعی۔

وہ بصرہ میں ۷۳۹ء کو پیدا ہوا اور وہیں ۸۲۸ء اور ۸۳۳ء کے مابین فوت ہوا۔ وہ ہارون الرشید کے دربار میں ایک عظیم زبان دان کی حیثیت سے پہچانا جاتا تھا۔ اس کی کتابوں میں سے ایک کا عنوان "کتاب الخراج" ہے۔

رک: الفہرست (فلیوگل)، ص ۵۵، انگریزی ترجمہ ا: ۱۲۰؛ ابن خلکان ۲: ۲۳ ۲؛ الاکمال ا: ۴۰؛ تکملہ ا: ۱۶۳۔

۲۳۔ ابو النضر محمد بن مسعود العیاشی۔

اسکی ایک کتاب کا عنوان "کتاب الجزیہ و الخراج" ہے۔

رک: الفہرست (فلیوگل) ص ۱۹۴، انگریزی ترجمہ ا: ۸۱، ۸۲، ۴۸۷۔۴۸۴؛ طوسی: فہرست مرتبہ اشپرینگر ص ۳۱۷، شمارہ ۶۹۰۔

۲۴۔ ابو جعفر احمد بن نصر الداؤدی المالکی الاسدی (م۔ ۴۰۲ھ/۱۰۱۱ء)

مشہور مالکی فقیہ تھے۔ ان کی "کتاب الاموال" کا واحد قلمی نسخہ (مکتوبہ ۷۶۷ھ) کتب خانۂ اسکوریال (میڈرڈ، شمارہ ۱۱۶۵) میں محفوظ ہے۔

رک: فؤاد سید: فہرست المخطوطات المصورۃ۔ معہد احیاء المخطوطات العربیۃ" قاہرہ ۱۹۵۷ء، ا: ۲۷۸ و ۴۷۵۔ اس کتاب کے تین حصے ہیں پہلے حصہ کا ایک عنوان یہ ہے:

ذکر اذدراع ارض الخراج واستیشار الامراء بها فی اخر الزمان

اتخاذهم مال الله دوله (ورق ۱۱۳-۱۱۴)

اسی عنوان کے تحت عشر کے متعلق تفصیلات بھی دی گئی ہیں۔

رک: ابن خیرہ فہرس، مطبوعہ ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء، ص ۱۸۷، ۲۴۴؛ ابن فرحون: کتاب الدیباج، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ص ۳۵ بحوالہ ۲: ۱۹۴، ستیزگن ۱: ۴۸۲۔

Abu Ja'far Al-Dawudi's Kitab al-Amwal by Abul Muhsin Muhammi Sharfuddin Islamic Studies iv/4, Dec. 1965, p. .441 - 448.

اس مخطوطے کا وہ حصہ جو افریقہ، اندلس اور سسلی سے متعلق ہے۔ اس کا متن مع فرانسیسی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ رک:

H.H. Abdal Wahab and F. Dachraoni, in *'Etudes d' Orientalisme. Dec a la Memoire de Levi-Provencal*, vol. 2, Paris, 1962 pp.401-444.

۲۷- الماوردی (م۔ ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء)

رک: براکلمان ۱: ۳۸۶ (۴۸۳) تکملہ ۱: ۶۶۸۔

کتاب الاحکام السلطانیہ (قاہرہ ۱۹۰۹ء) ص ۲۰۴ ما بعد۔

اس کتاب میں زمینی ٹیکس پر ایک مکمل باب ہے۔

رک:

H.F. Amedroz *The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyyah Mawardi*, The Journal of the Royal Asiatic Society; 1916 pp. 77-10 287 314

۲۸- ابن رجب الحنبلی (م۔ ۷۹۵ھ/۱۳۹۲ء)

الاستخراج لأحكام الخراج ـ صححه وعلق عليه الاستاذ السيّد عبد الله الصديق احد علماء الازهر الشريف حفظه الله

(در موسوعة الخراج، بیروت ۱۹۷۹ء ص ۲–۱۲۴)

رک: براکلمان ۲، ۱۰۴؛ (۱/۱۲۹، ۱۳۰) تکملہ ۲، ۱/۱۲۹، ۱۳۰۔

مغربی زبانوں کے کچھ اور حوالے:

1. M. van Berchem; *La Propriete territoriale et l'impot foncier*, 1886.
2. C.H. Becker; *Die Entstehung von 'Usr-und Haragland in Agypten*, (Zeitschrift fur Assyriology 1904, pp. 301-319; also in, *Islamstudien*, vol. I, pp 218-233)
3. A.N. Poliak, *Classification of Land in the Islamic Law*, in *AJSLL*, 1940
4. D.C. Dennett, *Conversion and Poll-Tax in Early Islam*, 1950.
5. A.K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, London, 1953.
6. 'Abd al-'Aziz Duri, *Note on Taxation in Early Islam*, in *JESHO*, 1974
7. A. Noth, *Die literarisch-Uberlieferten Vertage* .. in T. Nagel & Others, *Studien zum Minderheiten Problem*, 1973
8. Makoto Shimizu, *Les Finances Publiques de l'etat abbaside*, in Der Islam 1965.
9. D. Sourdel, *Le Vizirat abbaside*, Damas, 1960, Pt. 4, Chapter 2.
10. Mez, *Renaissance*, 1920.
11. Hassanein Rabie, *The Financial System of Egypt*, London, 1972
12. V. Minorsky, *Nasir al-Din Tusi on Finance*, (Bulletin of the School of Oriental and African Studies, X/3, 1940 – 42).
13. V. Minorsky, *The Aq Qoyunlu and Land Reform*, *Ibid.* xvii, 1965, pp. 449-462
14. N.P. Aghnides *Mohammadan Theories of Finance*, Lahore, 1961 'The Kharaj or Land-Tax' (pp. 376-396)

15. Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam*, Islamabad, 1977

16. A.A. Duri, Review on 'Landlord and Peasant......', in Der Islam, 56/1, 1979 pp. 97 – 105

17. Farishta G. de Zayas, *Tithe Lands, Kharaj Lands and the Law of Zakat*, (Islamic Literature, Lahore), 13/5, May 1967, pp. 5–9.

18. Frede Lokkegaard *Islamic Taxation in the Classic Period; with Special Reference to Circumstances to Iraq*, repr , Lahore, 1979

Ch.III, Haraq and 'Usr-Land, The Principles for classifying the Land on the basis of different levels of Taxation, pp. 72–91.

19 Neil B F Baillie, *Mohammadan Laws on Land–Tax* Translated with an explanatory Note repr., Lahore, 1979 (1853)

20. M. Hamidullah, *Budgeting and Taxing in the Time of the Holy Prophet* (Journal of the Pakistan Historical Society, iii, 1955, pp 1–11).

21. M A. Khan, *Jizyah and Kharaj*, A clarification of the meaning of the terms used in the 1st century H., *Ibid* iv, 1956, pp 27–35

22. Richard S Cooper, *The Assessment and Collection of Kharaj Tax in Medieval Egypt.*, Journal of the American Oriental Society, xcvi, 1976 pp 365–382.

23 *Kharaj*, Encycolpaedia of Islam New Edition., vol iv, 1978. pp.1030 - 1056.

24. *'Usher*, Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden/London, 1961, pp 610-11 A Grohmann

25. Ziauddin Ahmad *'Ushr and 'Ushr Land*, Islamic Studies, xix/2, 1980. pp 76 - 94.

ضیاء الدین رئیس: الخراج فی الدولۃ الاسلامیۃ۔ (قاہرہ ۱۹۵۷ء)
عبدالعزیز دوری وسامرائی: المؤسسات الاداریۃ فی الدولۃ الاسلامیۃ، ۱۹۷۱ء

سید احمد قادری: عشر کے ایک جزئیے کی توضیح:
(زندگی (رامپور) ۲۶ (۳) مارچ ۱۹۶۶ء ص ۵۳ - ۵۵)
مولانا مفتی محمد شفیع: اسلام کا نظام اراضی، کراچی ۱۹۷۹ء
مولانا سید عبدالشکور ترمذی: اسلامی حکومت کا مالیاتی نظام، زکوٰۃ، عشر اور خراج کے احکام۔ لاہور، ۱۴۰۰ھ
"عشر" در: اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۱۳ (۱۹۷۶ء)، ص ۳۴۷-۳۵۰
مقالہ از قاضی عبدالنبی کوکب؛)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

"روایت" ایک مطالعہ

محمد اصغر نیازی

مجلہ روایت کے اس پہلے شمارے کا مرکز و محور بلکہ عہد حاضر میں تصور روایت کا مرکز و محور صرف چند گنی چنی شخصیات ہیں لیکن میرے اس تاثر سے یہ تاثر نہ لیا جائے کہ روایت کسی نئے فلسفے یا مذہب کا نام ہے کیونکہ نئے نئے فلسفے بگھارنا اور دین تراشنا آج کل مغرب کا چلتا ہوا فیشن ہے۔ روایت کا تصور اہل روایت کے نزدیک آفاق میں موجود القائی الہامی یا وحیٔ الٰہی کا اولین و آخرین انفسی عکس صحیح ہے بفحوائے رینے گینو "التوحید واحد" ان صاحب دل نفوس نے کیا صرف یہ ہے، ابتدائیہ کے ابتدائی الفاظ کے مطابق "ہمارے زمانے میں اور ہر اس دور میں جو نزول وحی کے دور سے دُور ہو چکا ہو۔ ضرورت اس چیز کی ہے کہ کچھ لوگوں کے باب فہم کے لیے دوبارہ گھڑی ہوئی چابیاں فراہم کی جائیں ایسی چابیاں جو پرانی کنجیوں سے بہتر نہیں ہوں گی صرف زیادہ واضح ہوں گی۔ ان کی مدد سے وہ حقائق کی بازیافت کر سکیں گی جو روحِ انسانی کے جوہر میں ابدی اور لافانی طور پہ نقش ہیں۔" ؎

ہر کس نہ شناسندۂ راز است و گرنہ ۔۔۔ ایں ہا ہمہ راز است کہ معلومِ عوام است

دیکھیے بالکل ابتداء میں کہی گئی بات انتہا تک پہنچتے پہنچتے مکمل کس طرح ہوتی ہے:

"اس سلسلے کی آخری بات یہ ہے کہ ان صفحات میں بعض اوقات دوسری روایتوں میں اظہارِ حق کے طریقوں کا بھی تذکرہ رہے گا اس کے بارے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ وہ عظیم ماوراءالطبیعاتی حقائق جو ہماری اپنی روایت سے براہِ راست حاصل ہوئے ہیں ان کا اظہار مختلف تاریخی پس منظر، مختلف صورت اور مختلف نسلوں میں جس طرح ہوا ہے اس کا تذکرہ مفید ہے۔ کیونکہ اس طرح کی ہر متوافق شہادت سے ہمارے اپنے عمیق ترین تیقنات کو تقویت ہوتی ہے۔"

۵ خوشتر آں باشد کہ سرّ دلبراں گفتہ آید در حدیث دیگراں

درصل میں کہنا صرف یہ چاہتا ہوں کہ اگر آپ "روایت" کے کم و بیش ساڑھے سات سو صفحات پر کھِلے ہوئے گلستانِ معانی کے ہر پھول سے اپنے قلب و ذہن کو مہکانا اور تا دیر مہکائے رکھنا چاہتے ہیں تو آپ کو ان سدا بہار شخصیتوں میں سے کم از کم ایک کے قلباً یا ذہناً بہت ہی قریب جانا ہوگا یہ ناگزیر ہے۔

آپ چاہیں تو ان کے نام گنوا دوں لیکن میرے خیال میں یہ کوئی ضروری نہیں۔ آپ جب "روایت" کا مطالعہ کر رہے ہوں گے تو "مشک آنست کہ خود ببوید نہ کہ عطار بگوید" کے مصداق آپ خود ہی انہیں پہچان لیں گے۔

ویسے رہنے گیبنوں اور رشتوں، بھلا ہو عسکری صاحب کا ' اردو داں

حضرات کے لیے کچھ ایسے اجنبی بھی نہیں رہے اور ایسے تو بہت ہیں جو روایت کے تعارف اور روایتی شخصیات کے دفاع کے لیے ہمہ تن قلم بدست سینہ سپر ہو چکے ہیں۔

"روایت" نے اپنے قارئین کی سہولت کے لیے "عسکری بنام فاروقی" کے عنوان سے ان کے بہت سے بظاہر نجی خطوط شامل اشاعت کیے ہیں۔ جنہیں پڑھتے ہوئے یہ خوشگوار احساس ہوتا ہے جیسے یہ نامے، سب کے سب یا ایک آدھ جو پسند آجائیں میرے نام آئے ہیں۔

اِن شفقت ناموں کی اصل اہمیت میں بیان کیے دیتا ہوں۔ یہاں آپ کی ملاقات مشرق و مغرب کے ان بزرگوں سے یقیناً ہو جائے گی جن سے عسکری صاحب کے قلب و نگاہ اور ذہن رسا نے فیض پایا ہے۔ بطورِ تبرک صرف دو نام، ایک رینے گینوں اور دوسرے مولانا اشرف علی تھانوی، اِن کے بارے میں اُن کا حسن ظن تو یہاں تک پہنچا ہوا ہے ——:

"اب تو میں بس حضرت مولانا اشرف علی صاحب کے ملفوظات یا وعظ پڑھتا ہوں۔"

ایک اور خط میں لکھتے ہیں:

"ایک عجیب اتفاق ہے کہ ۱۹۲۸ء کے قریب مولانا اشرف علیؒ نے اپنی مجلس میں کہا تھا کہ مجھے تو یہ نظر آرہا ہے کہ اب اسلام کی حفاظت کرنے والے یورپ سے پیدا ہوں گے۔ تقریباً یہی زمانہ ہے جب رینے گینوں نے زور شور سے لکھنا شروع کیا ہے۔"

شاید ان خطوط میں اس طرح کے فقرے قارئین کو اشاعتی اخلاقیات کے

مخمصے میں ڈال دیں کہ "میرے خط شائع نہ کیے جائیں وہ تو میرے اور آپ کے درمیان گپ شپ ہیں" روایت والے اسے ان کی روایتی انکساری پر محمول کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے اسے کھل کر کہنے کی یہی ایک صورت تھی دوسرے یہ تو دستاویزی ثبوت ہے کہ انہوں نے جو کچھ بیرونِ در کہا اندرونِ خانہ بھی وہی کہا۔

گویا عسکری صاحب کی وفات کے بعد ان خطوط کی حیثیت ایک طرح سے ان کے ملفوظات کی سی ہو گئی ہے بہر حال ان خطوط کی اشاعت سے بہتوں کا بھلا ہو گا ہمارا اس طرح ہوا کہ دین و روایت اور تصوف و طریقت پر اعلیٰ ترین قدیم و جدید لٹریچر کی ایک مبسوط فہرست ایک ایسے شخص کے بھرپور محاکمے کے ساتھ ہاتھ آگئی ہے جس کے ایک خاص علمی و ادبی اور مذہبی مقام سے اس کی ذات و خیالات کے مخالف بھی انکار کی جرأت نہیں کر سکتے۔

عسکری صاحب زندہ تھے تو لگتا تھا کوئی رَن پڑنے والا ہے، بہت بڑا جس میں کئی کھیت رہیں گے، نامی گرامی۔ بس نصیبوں والے ہی بچیں گے، خال خال۔ لیکن کرنا خدا کا کیا ہوا جو ہونا تھا وہ نہ ہوا اور انہیں بلاوا آگیا۔

اِدھر انہوں نے آنکھیں موندیں اور اُدھر یار لوگوں نے طوفان اٹھا دیا وہ شور مچا کر شور مچائے ہی بنے۔ ان کا خیال تھا کہ انہیں چپ کرا سکنے والا تو جا چکا اب اس کی جگہ لینے کون آئے گا لیکن سیدی محمد سہیل عمر الشاذلی اور ان کے عشرہ معاونین نے پاکستان کے دینی، علمی، تہذیبی اور ادبی افق پر فکرِ روایت کی تفہیم و تعلیم اور اس کے مفکرین کے تذکرہ و تعارف کی باقاعدہ مجاآتی ینو

رکھ کر ثابت کر دیا کہ جائے استاذ تو خالی ہے اور خالی ہی رہے گی لیکن شاگرد اپنے لیے جگہ غیروں سے خالی کرالیں گے۔ خیر یہ تو جملہ معترضہ تھا انھوں نے بات سننے اور سمجھنے والوں پر بڑا کرم فرمایا ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ "روایت" کے پہلے ہی شمارے میں تصورِ روایت کے مفکرین اور شارحین کے اس قدر ثقہ مضامین جمع ہو گئے ہیں کہ اِس کے ناقدین اب کسی کو — BY THE WAY — گمراہ نہیں کر سکیں گے۔ روایت نے اپنے انداز میں ہر خاص و عام پر یہ حقیقت واشگاف کر دی ہے کہ جس حقیقت کو وہ پیش کر رہے ہیں اس کے راوی خود پیغمبر تھے، سارے کے سارے۔

وَقَالَ لَهُمْ خزنتها الم یأتکم رسل منکم یتلون علیکم آیات ربکم وینذرونکم لقاء یومکم ھذا قالوا بلیٰ ولٰکن حقت کلمة العذاب علی الکافرین۔ (سورۃ الزمر: ۷۱)

ترجمہ: اور اُس (دوزخ) کے داروغے ان سے پوچھیں گے کہ کیا تمہارے پاس تمہیں میں سے رسول تمہارے رب کی آیتیں سنانے اور اس دن کی ملاقات سے ڈرانے نہیں آتے! وہ کہیں گے ہاں، آئے تو سہی، پر کافروں پر کلمہ عذاب پورا ہو کر رہا۔

اور رینے گینوں اور ان کے پیروؤں کے نزدیک لفظ روایت "الدین القیم" کے ترجمے کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں گویا وحی اور تہذیب کے درمیان رابطے کا نام روایت ہے۔ میں روایت پر تبصرے میں عسکری صاحب کے بار بار کے ذکرِ خیر پر اس لیے معذرت نہیں کروں گا کہ یہ وہ نام ہے جو مجلہ روایت میں بار بار آیا ہے اور اب پاکستان میں روایت

کے حوالے سے خود روایت بن چکا ہے۔

ع   چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری

یقین نہ آئے تو روایت کے "مکالموں" میں شامل ہو کر دیکھ لیجئے تقریباً سبھی میں آپ کی ملاقات عسکری صاحب سے ضرور ہو جائے گی۔ البتہ ان مکالموں سے پوری طرح لطف لینے کے لیے ہم قارئین کرام کو یہ مشورہ ضرور دیں گے کہ اگر ہو سکے تو اُن مضامین کے مندرجات ایک بار ضرور دیکھ لیں جن پر ان مکالمات کے لب و لہجہ اور صوت و آہنگ کی عمارت تعمیر ہوئی ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں آپ عسکری صاحب کے نام اور کام سے تھوڑے بہت تو واقف ہوں گے ہی۔ تصور روایت اور تہذیب و ادب پر ان کی چند ایک تحریریں بھی آپ نے دیکھ رکھی ہوں گی خصوصاً آخری دور کے ان کے چونکا دینے والے مضامین جیسے "وقت کی راگنی" یا اکیلی "جدیدیت" ہی کافی ہے بس بلاتکلف ان مکالموں میں بر سبیلِ دخل در معقولات گھس بیٹھیے۔

"مکالمہ" کے تحت آنے والے مضامین تبصرے سے زیادہ تقابلی جائزہ کے مستحق ہیں۔ دراصل یہ جن کے جواب میں چھپے ہیں انہیں بھی روایت ہی میں چھپنا چاہیے تھا یا جہاں وہ چھپے ہیں انہیں بھی وہیں چھپنا چاہیے تھا لیکن بقول مرتبِ روایت انہیں چھپنا تو اصولاً "فنون" میں چاہیے تھا مگر...... بہرحال اس حصے پر یہی تبصرہ کافی ہے کہ علمی و قلمی نوک جھونک اگر "مکالموں" جیسی ہو تو بڑی لذیذ شے ہوتی ہے۔ اس لیے آپ سب سے پہلے انہیں ہی پڑھیں البتہ سلیم احمد کا یہ اصول محل نظر ہے کہ عسکری صاحب کا مسلک چونکہ ایک پوری جماعت بلکہ ملت کی اکثریت کا مسلک ہے اس لیے انہیں شخصی طور پر ہدفِ

فتید نہیں بنایا جا سکتا۔ بات چاہے کیسے ہی مسلک کے بارے میں ہو رہی
ہو حوالہ تو اسی کا آئے گا جو اسے ڈنکے کی چوٹ بہ اندازِ دگر پیش کر رہا ہو۔

روایت کا تبصرے والا حصہ اس لحاظ سے تو لاریب بے حد اہم ہے
کہ اس سے کئی ایک ایسی کتابوں کے مطالعہ کی تحریک پیدا ہوتی ہے جو فکر
اری میں ہلچل ڈال دینے کی سکت رکھتی ہیں۔ خیال رہے کہ سہیل اکادمی کی
جانب سے شائع کردہ یہ کتابیں اکثر زبان غیر میں ہیں البتہ مکتبہ روایت اور
مجلہ روایت نے ان کے جستہ جستہ ترجمہ و اشاعت کا اہتمام کر رکھا ہے اور
فکر و عمل میں تاریخ ساز تبدیلیاں لانے کے لیے تراجم نے بعض اوقات فیصلہ کن
کردار ادا کیا ہے، یہ تو سبھی مانتے ہیں۔

البتہ کلامِ بلھے شاہ کے ایک انگریزی ترجمے پر تبصرہ دامنِ دل کھینچتا ہے
تبصرہ نگار برملا یہ اعتراف کرتا ہے کہ وہ پنجابی زبان سے ناواقف ہے لیکن اُس
نے مترجم کی شاہ صاحب کے عارفانہ کلام کے اسرار و رموز کی انگریزی میں
اخفاء کی کوشش بڑی مہارت سے ناکام بنا دی ہے۔ وہ پنجابی زبان سے
ناآشنا سہی ـــ ایسے بھی نہیں ـــ ناآشنائے نہاں خانۂ تصوف، کلام کے مترجم
اور ترجمے کے متعارف کی طرح، ہرگز نہیں۔ ایک مقولہ ہے کسی بزرگ کا کہ تصوف
برائے شعر گفتن خوب است اس پر یہ اضافہ بے جا نہ ہو گا کہ روایت برائے
تصوف شناسی ناگزیر است۔ عسکری صاحب اپنے ایک خط میں فاروقی صاحب
کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ:

"اگر آپ تصوف کی شاعری کو صحیح معنوں میں سمجھنا چاہتے ہیں
تو پہلا کام یہ کریں کہ تصوف کو کوئی عجیب و غریب چیز یا اسلام

سے الگ کوئی چیز نہ سمجھئے"۔

لیکن تصوف اگر محض اسلام ہے اور کوئی عجیب و غریب چیز نہیں تو" ہمارے کس کام کی یہ تو بیکار محض ہے۔

تصوف کے ذکر میں مجلہ کے سب سے پہلے مقالے "بہ نظر دیگرے" حوالہ بے حد برمحل ہوگا جو غالباً روایت کا سب سے زیادہ دلچسپ انتخاب ہے۔ ایک اس لیے کہ ایک شخص، جو الشیخ العلوی کا مرید ہے نہ رشتہ دار بلکہ پہلی ملاقات سے پہلے انہیں جانتا تک نہ تھا اور افسوس کہ آخری ملاقات تک انہیں پہچان نہ سکا، لیکن بہ کوشش بسیار اپنی حیرت بھی چھپا نہ پایا۔ دوسرے اس لیے کہ روایتِ تصوف کی توضیح و تشریح کی دراصل اس سے بہتر صورت اور کوئی نہیں کہ اسے کسی معتبر اور مستند شخصیت کے حوالے سے سمجھا اور سمجھایا جائے۔ بقول سیدی حسین نصر؛ "اگر تصوف کا مطالعہ کسی مغربی زمین میں کرنا ہو تو اس (کتابؒ) کا مطالعہ لابدی ہے کیونکہ اس کتاب میں تصوف اور صوفیاء کو اپنی وکالت خود کرنے کا موقع دیا گیا ہے" ویسے بھی عملی طور پر کسی کامل کی طویل صحبت، مسلسل توجہ اور چوکس نگرانی کے بغیر سالک بے مالک کو شیطینِ لعین کا اُچک لے جانا سامنے کی بات ہے ؎

؎ قطعِ ایں مرحلہ بے ہمرہیِ خضر مکن
ظلمات است بترس از خطراتِ گمراہی

بیسویں صدی کے ایک ولی اللہ کے ابتدائی سوانحی تعارف کے ساتھ بیسویں صدی میں تصورِ روایت کے دو ترجمانوں کے فکر کا اجمالی فکری تعارف تصوف اور روایت کے باہمی ربط و تعلق کو اجاگر کر دینے کے لیے

ؒ A Sufi Saint of the Twentieth Century, by Martin Lings Suhail Academy

کافی ہے اس طرح یہ حقیقت روشن تر ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ روایت اور تصوف میں بنیاد اور عمارت کا تعلق ہے اور صرف روایت ہی تصوف کی ہر لحاظ سے بہترین نظری اور علمی توجیہ پیش کر سکتی ہے گویا روایت اور تصوف ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم اور جسم و جاں کی طرح ہیں دراصل ان بزرگوں نے الہامی مذاہب میں مشترک مابعدالطبیعاتی حکمت، یکساں کونیاتی اسرار و رموز اور ان کے بظاہر باہم متغائر علامتی ادراک و شعور سے متعلق جتنے بھی انکشافات اور تحقیقات کی ہیں ان کا تحقّق اور تکشّف، خود ان مذاہب میں بھی اب کشف و مجاہدہ ہی سے ممکن ہے گو اس کی اور بھی کئی صورتیں ہیں لیکن آخری انحصار بہرحال اسی پر ہے اور کشفی علم چونکہ ظنی علم ہے اس لیے کوئی مانے یا نہ مانے یہ اس کی اپنی سمجھ پر ہے فنی لحاظ سے کشف و انکشاف کا آلہ قلب ہے کہ مابعدالطبیعات سے بلا واسطہ رابطہ اسی کے ذریعے ہی ممکن ہے، مراقبہ اور استغراق کی کیفیت خواب ناک Dreamlike ہے کہ روح لاشعوری سطح پر ہی پوری طرح بیدار ہوتی ہے اور زبان کلیتہً علامتی (symolic) ہے کہ ماوراء سے ابلاغ کی یہی ایک ممکنہ صورت ہے اب کسی کے اس طرح کے شخصی اور ذاتی تجربہ کا ادراکِ غیر صرف اتنا ہی اشارہ دیتا ہے کہ کشف شاید انفعالی اور انعکاسی ردعمل کے قبیل کی کوئی شے ہے۔ ان نرالی خاصیتوں نے اسے اس درجہ مجمل، مخفی، شخصی، کیفی گویا چیستان بنا دیا ہے کہ صرف صاحبِ کشف کے تصور روایت ہی سے کسی حد تک کھوج لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے کسی خاص تجربے میں القائے رحمانی کے ساتھ القاظ شیطانی

کی آزمائش کتنی کچھ ہے کیونکہ حق و باطل کی جانچ کے لیے اگر کوئی خارجی معیار ــ معیارِ عام ــــ موجود نہ ہو تو صاحب کشف نفس و شیطان کے چلتر میں آکر کچھ بول دے تو کون اس کے کہے پر کیونکہ انگلی دھر سکے گا۔ یہی وجہ ہے کہ "اَلتوحید و احد" کے روحانی تجربے نے ہر روایت کے کئی صوفیا کو "الدین واحد" کے مغالطے میں ڈال دیا۔ خود اپنے گینوں کے بارے میں انہی کے قبیلے کے ایک ممتاز سدی نے اسی "روایت" میں اعتراف کیا ہے: "علامتوں کی تشریح و ترجمانی کے پہلو سے رینے گینوں لاثانی قرار دیے جا سکتے ہیں تاہم ان کی فکر میں ایک خامی یہ رہ گئی ہے کہ قدیمی روایت کے تصور نے انہیں مغالطے میں ڈال دیا اور مختلف ادیان کو براہ راست منزّل من اللہ خود مختار تناظرات قرار دے کر انہیں ان کی صحیح قدر و قیمت دینے کی بجائے انہیں بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے مطابق روایت کے تغیرات سمجھے لگے"۔ گویا ؎

درون ہر بُتے جانیست پنہاں
بزیر کفر ایمانیست پنہاں

اپنے اسی مضمون میں حسین نصر صاحب یہ بھی کہتے ہیں کہ "روایتی ما ورا الطبیعات کی صحت ثابت کرنے کا ہر اعتبار اور معیار سے بہترین طریقہ یہی ہے کہ یہ دکھایا جائے کہ تمام عظیم ادیان کی وحی سے اس کی تائید ہوتی ہے"۔ جب عظیم ادیان کی وحی کی صحت ثابت کرنا ہی ابھی باقی ہو، گو کوششیں بڑے زور شور سے جاری ہیں، تو اسے کسی اور شے کی صحت کے ثبوت کا معیار کیسے ٹھہرایا جا سکتا ہے البتہ ان کی اس بات سے ایک یہ بات ضرور نکلتی ہے کہ روایت ہو یا تصوف یا جو کچھ بھی ہو اس کے حتمی اور یقینی ثبوت کے لیے کسی خارجی معیار کا ہونا ناگزیر

شرط ہے۔ وگرنہ بقول جوش ؎

؎ ہم ایسے اہلِ نظر کے قبولِ حق کے لیے
اگر رسول نہ آتے تو صبح کافی تھی

تصوف میں تو، چاہے اس کا تعلق جس روایت سے بھی ہو، معیارِ صداقت مرشد کامل یا جو بھی اصطلاح جس کے ہاں مروّج ہے، کی ذات ہے۔ ہو سکتا ہے دوسروں کے لیے یہ معیار معروضی بنتا ہو اور کھرا بھی ہو لیکن ہمارے لیے کم از کم بالکل کھرا نہیں اور معروضی تو بالکل نہیں کیونکہ اگر ہم اِسے ہی پرکھنے جائیں تو کہاں جائیں دوسرے معصوم عن الخطاء ہمارے نزدیک صرف انبیاء تھے۔ جنہوں نے اپنے اپنے دَور میں کھرا اور کھوٹا الگ کر دکھایا اس لیے کہ انہیں معیارِ وحی کی تائید حاصل تھی اور اب ختم نبوت کے بعد اس کی ایک ہی مدرک شکل ہے اور وہ ہے قرآن حکیم جس کے بارے میں خالق و مالکِ طبیعات و ماوراء الطبیعات نے بہ ہزار تاکید یہ فرمایا:

انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون۔ (الحجر: ۹)

ترجمہ: اس نصیحت نامہ (قرآن مجید) کو ہم نے، ہاں ہم ہی نے، نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔

اب جس کسی کے پاس جو کچھ کھرا کھوٹا ہے، لائے اور پرکھا کر دیکھ لے تاکہ سب پر کھل جائے کہ اس میں سچ جھوٹ کتنا کچھ ہے یا وہ اپنے پاس سے کیا کچھ ملا لایا ہے یا ساقی نے کچھ ملا نہ دیا ہو شراب میں۔

اسی ضمن میں روایت والوں کی یہ جرأتِ رندانہ کہ امام ابن تیمیہ قادریہ سلسلہ کے ایک سند یافتہ صوفی تھے، واقعی داد کے قابل ہے ہم تو یہی پڑھتے

سنتے آئے ہیں کہ وہ تصوف اور اہل تصوف کے کٹر مخالف تھے بلکہ انہوں نے ابن العربی کی تکفیر تک کر ڈالی اور منصور حلاج سے تو اس درجہ مخاصمت تھی کہ بقول مولانا اشرف علی تھانوی کہ اگر دونوں کا آمنا سامنا ہو جائے تو شاید لڑائی ہو جائے اس لیے صاحب مضمون کی تحقیق انیق اگر لاجواب بھی مان لی جائے تب بھی ابن تیمیہ کی ان تحریروں کا کیا کیا جائے گا جو تصوف خصوصاً نظریہ وحدۃ الوجود کے رد میں ان کے قلم سے ٹپکیں۔ امام موصوف کے رشحاتِ فکر کسی مجذوب صوفی کی شطحیات نہیں کہ من چہ سرایم و تنبورہ من چہ می سراید کے مصداق معتقد اور مخالف شارحین اسے کچھ کا کچھ بنا دیں البتہ شجرۂ قادریہ کی کوئی کڑی ابن تیمیہ کے نام اگر واقعی معنون ثابت کر دی جائے تو جیسا کہ مقدیسی کی کوشش اور سہیل عمر کی خواہش ہے معترضین تصوّف اپنے ایک ایسے پشتی بان سے محروم ہو جائیں گے جس کے ان کے بقول تابڑ توڑ حملوں نے تصوف کے قلعے میں دراڑیں ڈال دی ہیں۔

ابن تیمیہ اور ابن عربی کی ٹکر پر کچھ خیال افروز باتیں عسکری صاحب کے خطوط میں بھی ہیں لیکن علماء دیوبند کو ابن العربی کا وکیل فرض کر لینے والی ان کی بات شائد بہت سوں کو کھٹکے البتہ مولانا محمد طیب صاحب کا یہ فتویٰ کہ دیوبندی مسلک شیخ اکبر اور ابن تیمیہ کے مسلکوں کا جامع ہے، صورتاً چونکا دینے والا ہے ہوتا دراصل یہ ہے کہ کسی روایت کا کوئی صوفی مفکر یا شاعر عالم جذب و کیف میں بعض اوقات مکاشفات مکالمات اور مقامات کے اسرار و رموز اور علائم کی گتھیاں پوری طرح سلجھا نہ پاکر قبض کے کرب میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اپنا آپ خود اپنے آپ پر پوری طرح وا کرنے کے لیے اپنے معیارِ علم و فضل کے مطابق

کوئی انوکھی اصطلاح اختراع کرتا ہے اور شرح وبسط کے بعد اوروں کو اپنے پہ قیاس کرتے ہوئے اسے سب پر عام کر دیتا ہے ایسی ہی اصطلاحیں جب کم فہم شارحین اور کج فہم ناقدین کے زیر قلم آتی ہیں تو ان کا سَر قلم ہو جاتا ہے اور بات نئی بوتلیں پرانی شراب سے کہیں آگے بڑھ کے نئے دام لائے پرانے شکاری تک جا پہنچتی ہے اور کسی کسی پر اس طرح کا کڑا وقت بھی آن پڑتا ہے کہ لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا۔

ع ازآں معنی کہ شد از ذوق پیدا
کجا تفسیر لفظی باید اورا

لیکن اس سے مجال انکار نہیں کہ شیخ اکبر کا وحدۃ الوجود، توحیدی تصوف ہے یا تصوفِ حلولی، محض فلسفہ ہے یا عقیدۂ خاص، جو کچھ بھی ہے یا سب کچھ ہے، کائنات کے مبداء و منتہا کی تحیر خیز توجیہ پیش کرتا ہے بشرطیکہ کچھ پلے پڑ جائے تو، بہتے دریا کے کنارے کھڑے ایک شخص نے دوسرے سے پوچھا کتنا گہرا ہوگا یہ دریا اور اس نے ٹھیک اندازے کے لیے پائنچے اٹھا لیے۔ ایسے ہی "غواصوں" کے اندازہ ہائے گیرائی و گہرائی کے ہاتھوں خود شیخ بھی کئی بار ڈوب ابھر چکے ہیں اس لیے اگر خواہی سلامت برکنار است۔

دریں دریا کہ من ہستم نہ من ہستم نہ دریا ہم
نداند ہیچ کس ایں سر مگر آں کو چنیں باشد

روایت میں درج ایک ایک مکالمے کا محاکمہ ہمارے مجلے کے صفحات اور میرے مبلغ علم کی بساط سے باہر ہے۔ محتویات کی ایک ... جھلک قارئین "منہاج" کے ذوقِ مطالعہ کو آنچ دیتے رہنے کے لیے کافی ہے اور

سرورق پر یہ تحریر ان کے لیے ایک لمحہ فکریہ کہ تاریخ فکر میں بنیادی تبدیلیاں لانے والی تحریروں کا انتخاب اس طرح شاید وہ حضرت انسان کو اسی دنیا میں اپنا بھولا ہوا لیکن روح انسانی میں مندرج یہ میثاق ربوبیت یاد دلانے پر کامیاب ہو جائیں ورنہ اُس دنیا میں تو انہیں یاد دِلا ہی دیا جائے گا۔

واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربكم قالوا بلی شهدنا ان تقولو یوم القیامة انا كنا عن هذا غافلین ۔ (الاعراف-۱۷۲)

ترجمہ: اور یاد کرو جب نکالا تمہارے رب نے بنی آدم سے ــــ انکی پیٹھوں سے ــــ ان کی ذریت کو اور ان کو گواہ ٹھہرایا خود ان کے اوپر، پوچھا: کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں، بولے ہاں تو ہمارا رب ہے ہم اس کے گواہ ہیں ۔ یہ ہم نے اس لئے کیا کہ مبادا قیامت کو تم عذر کرو کہ ہم تو بے خبر ہی رہے۔

"روایت" میں مجھ جیسے طالب علموں کے لیے ایک پانے کی شئے اس کے خاصے مفصل حواشی ہیں جن میں ہر مقالے میں دی گئی اصطلاحات، نظریات اور شخصیات کی بھرپور تشریح درج ہے۔ جس دِقّتِ نظر اور احتیاط خاص سے انہیں ترتیب دیا گیا ہے ۔اس کا تقاضا ہے کہ ہر مقالے کا اسی دِقّتِ نظر اور احتیاط خاص سے مطالعہ کیا جائے "روایت" کے معنوی اور حقیقی حسن کے ذکر جمیل کے بعد اس کے لفظی اور کاغذی پیرہن کی داد نہ دینا فن تبصرہ نگاری کی روایت کے خلاف ہوگا ۔ع کیتا دوست دی دید شہید۔

کتابت غلطیوں سے ارفع، طباعت بہت ہی عمدہ، کاغذ سفید دودھیا لیکن سرورق شبہ کالا، قیمت بظاہر ۵۰ روپے ۔

Complimentary Copy

سہ ماہی

منہاج

لاہور

: ۱ — محرم الحرام ۱۴۰۴ھ / اکتوبر ۱۹۸۳ء — شمارہ : ۴

بدلِ اشتراک:

فی پرچہ ۔۔۔۔۔ ۳۶ روپے

ششماہی ۔۔۔۔۔ ۶۰ روپے

سالانہ ۔۔۔۔۔ ۱۰۰ روپے

طابع و ناشر

سید محمد متین ہاشمی ایم۔ اے

ڈائریکٹر (ریسرچ سیل) مرکزِ تحقیق

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ ۔۔۔۔ لاہور

مطبع:

میاں محمد اشرف

امپرنٹ پرنٹرز

۱۸۔ ایبٹ روڈ، لاہور

فہرست مضامین رسالہ منہاج شمارہ اکتوبر ۱۹۸۳ء

حصہ اوّل

اداریہ

جہات

عربی زبان میں "عدل" ایک ایسا جامع لفظ ہے جس کے بارے میں بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ محض یہ ایک لفظ اسلام کی جملہ تعلیمات، اساسیات اور حقائق کا احاطہ کرتا ہے۔ علمائے لغت کے نزدیک "عدل" افراط و تفریط کے درمیان راہِ مستقیم اختیار کرنے کو کہتے ہیں۔ (محیط المحیط۔ راغب۔ لسان العرب) اس کا متضاد "ظلم" ہے۔ اور ظلم کسی شے کو غیر محل میں رکھنے کو کہتے ہیں۔ اگر آپ اسلام کے نظام اعتقادات نظام عبادات۔ نظام معاشرت۔ نظام اخلاق۔ نظام معیشت۔ نظام سیاست اور نظام عدالت کا بنظر غائر جائزہ لیں تو ہر جگہ اور ہر شعبے میں آپ کو ایک قسم کا توازن نظر آئے گا۔ اور مذکورہ نظامات میں جہاں کہیں بھی آپ کو عدم توازن یا افراط و تفریط محسوس ہو سمجھ لیجیے کہ وہ نظام اسلام کے جادۂ مستقیم سے منحرف ہو چکا ہے۔

اس اصول کے تحت قرار پایا کہ توحید عدل ہے اور شرک ظلم، معاشرے کے ہر فرد کا حقوق کو ادا کرنا عدل ہے۔ اور ادائیگی حقوق میں کوتاہی ظلم۔ اپنے ابنائے جنس کے ساتھ یا غیر جنس سے تعلق رکھنے والوں کے ساتھ رافت و رحمت اور حُسنِ سلوک عدل ہے اور ان کے ساتھ بدسلوکی، درشتی اور عدم رفق ظلم معاشرے کے افراد کے مابین دولت اور وسائل دولت کی منصفانہ تقسیم عدل ہے اور معاشی ناہمواری اور استحصال ظلم، راعی اور رعایا کے درمیان باہمی اعتماد ایک دوسرے کی خیر خواہی، امور خیر میں تعاون عدل ہے اور تصادم و بے اعتمادی فراق و انشقاق ظلم آپس کے مناقشات کو انصاف اور غیر جانبداری و کمال دیانت سے

طے کرنا، اہل حقوق کو ان کے حقوق دلانا، جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ دینا عدل ہے اور مناقشات کے تصفیہ میں جانبداری برتنا، اہل حقوق کو حقوق نہ دلانا یا حقوق دلوانے میں بیجا تاخیر کرنا یا مملکت کے بسنے والوں کی جان و مال اور عزت و آبرو کو تحفظ نہ بخشنا ظلم ہے۔ الحمدللہ کہ آج کے متمدن اور ترقی یافتہ دور میں بھی جبکہ نئے نئے نظام، افکار و تحریکات جنم لے رہی ہیں۔ اسلام ہی بجا طور پر یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس کے عطا کردہ نظام حیات کا ہر شعبہ عدل پر مبنی ہے۔ اگر اسلام کو ایک جسم فرض کیا جائے تو یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اس کی رگوں میں جو خون دوڑ رہا ہے وہ "عدل" ہے۔

باہمی مناقشات کو طے کرنے کے لئے اسلام نے جو عدالتی نظام دیا ہے وہ نہایت جامع، سادہ، فطرت انسانی کے عین مطابق اور فوری انصاف مہیا کرنے والا ہے۔ اسلام کے عطا کردہ عدالتی نظام میں یہ خصوصیت اس لئے پائی جاتی ہے کہ اس کی بنیادیں انسانی فکر یا انسانی طرزِ عمل (Human Behaviour) پر قائم نہیں ہیں بلکہ وحی الٰہی پر قائم ہیں اس لحاظ سے اسلام کا نظام عدل اپنی نہاد میں ابدی اور جامع ہے۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اسلام کا نظام عدل جامد ہے۔ کیونکہ کوئی بھی جامد نظام تطورات زمانہ کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ اساسیات کے اعتبار سے ہمارا نظام عدل ابدی اور غیر متبدل ہے اور استنباط و تفریعات کے اعتبار سے متحرک ہے۔ چونکہ نصوص شرعیہ (قرآن و سنت) میں اب کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا جبکہ انسانی معاشرہ ہر آن ارتقاء پذیر ہے اس لیے اسلام میں قانون سازی کا یہ اصول قائم کیا گیا کہ شرعی نصوص کی روشنی میں نت نئے پیش آنے والے مسائل کا حل دریافت کیا جائے اور یہ کام صرف وہی لوگ انجام دیں جو اس کے اہل ہوں تاکہ وہ اپنی صوابدید کے مطابق اجتہاد، اجماع، قیاس، استحسان، استصحاب، مصالح مرسلہ اور عرف کے دائرہ کار کا

تعیین کریں اور ان سے قانون سازی کے کام میں مدد لے سکیں۔

اُمتِ مسلمہ اس معاملے میں بڑی خوش نصیب ہے کہ اس کے دین کے نصوص ہر قسم کی تحریف اور تبدیلی سے محفوظ ہیں۔

لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید۔ (حٰم السجدہ ۴۲:)

(اس میں باطل نہ آگے سے آسکتا ہے اور نہ پیچھے سے یہ کلام نازل ہوا ہے خدائے باحکمت و لائق ستائش کی طرف سے)۔

اس اُمت کی دوسری بہت بڑی خوش نصیبی یہ ہے کہ اس کے پاس اسلاف کا سخت محنت اور ژرف بینی سے استخراج کیا ہوا عظیم اور قابل فخر فقہی سرمایہ موجود ہے۔ جو شاید دنیا کی کسی قوم کے پاس موجود نہ ہو۔ اس سے استفادہ کر کے عہد حاضر کے تقاضوں کے مطابق ایک مکمل عدالتی نظام وضع کیا جاسکتا ہے۔ البتہ قانون سازی کے وقت ضرورت سے زیادہ قدامت پرستی یا غلو سے کام نہیں لینا ہوگا بلکہ قرآن وسنت کے اصول تیسیر:

یُرِیۡدُ اللّٰہُ بِکُمُ الۡیُسۡرَ وَلَا یُرِیۡدُ بِکُمُ الۡعُسۡرَ۔ (البقرہ: ۱۸۵)

(اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے وہ تمہارے لیے دشواری نہیں چاہتا)۔

یسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا۔ (البخاری: جلد ۱، ص ۱۶)

(آسانی پیدا کرو دشواری نہ پیدا کرو خوشخبری سناؤ نفرت نہ دلاؤ۔)

کو ہر وقت ملحوظ رکھنا پڑے گا۔

قانون سازی کے عمل میں "اس اصول کو" بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا کہ کسی معاملے میں مختلف فقہاء کی رائے دیکھی جائے۔ پھر ان کے دلائل پر غور کیا جائے اور خصوصیت کے ساتھ یہ دیکھا جائے کہ کس فقیہ کی رائے عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق ہے۔ ایسی صورت میں اس

فقیہ کی رائے سے استفادہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً مفقود الخبر شوہر کے بارے میں فقہائے احناف بھی امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔

پاکستان میں مختلف مسالک فقہیہ سے تعلق رکھنے والے لوگ موجود ہیں تاہم ان کے درمیان جزوی اور فروعی اختلاف کے سوا کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا قانون سازی میں اگر صرف مابہ الاشتراک امور پر زور دیا جائے اور مختلف فیہ امور سے صرف نظر کر لیا جائے تو کم از کم پاکستان کی سطح پر ہمارے قوانین کو اجماعی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور ہر مسلک کے لوگ مطمئن رہیں گے۔ یہ اقدام حالیہ نفاذ شریعت کے عمل میں بالعموم اور اسلامی نظام عدل کے نفاذ میں بالخصوص از حد مفید ثابت ہوگا۔

اسلامی نظام عدل کے نفاذ کے سلسلے میں ماہرین قانون کی دو رائیں ہیں۔ ایک طبقے کا تو خیال ہے کہ رائج الوقت ملکی قوانین کو یکسر باطل قرار دے کر اسلامی فقہ پر مبنی خالص اسلامی قوانین مدون کئے جائیں اور پھر ان کو ملک میں نافذ کر دیا جائے دوسرے طبقے کا خیال ہے کہ رائج الوقت قوانین کا دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے اور جو قوانین یا شقیں اسلامی قوانین سے متصادم ہوں انہیں یا تو منسوخ کر دیا جائے۔ یا پھر ان میں اس طور ترمیم کی جائے کہ ان کا تعارض رفع ہو جائے۔ ہمارے لئے یہ دونوں آراء قابل احترام ہیں اس لیے کہ دونوں خلوص پر مبنی ہیں۔ جن حضرات کا خیال ہے کہ موجودہ قانونی عمارت کو یکسر منہدم کر کے از سر نو خالص اسلامی بنیادوں پر قوانین کی عمارت کی تعمیر کی جائے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے ملک میں رائج مغربی قوانین اپنی نہاد اور روح کے اعتبار سے غیر اسلامی ہیں اس لئے محض ترامیم سے کام نہیں چلے گا! اس عمارت کو منہدم کر کے تعمیر نو کرنا ہو گی اور جو حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ مغربی قوانین اصل میں اسلام کے عطا کردہ نظام عدل سے مستفاد و ماخوذ ہیں اس لیے اسلامی نظام عدل اور مغربی نظام عدل کے مابین تضاد

یا تناقض نہیں ہے۔ بلکہ جو فرق نظر آ رہا ہے وہ اہل اسلام اور اہلِ مغرب کے رویّوں، معاشر
اور اخلاقی اقدار کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ اس لیے اگر ضروری ترمیمات کر دی جائیں تو موجودہ نظا
عدل ہی کفایت ہوگا۔ اس اقدام سے وقت اور محنت کی بچت ہوگی۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ وقت
ان مباحث میں الجھنے کا نہیں ہے کیونکہ معمولی سی تاخیر بھی نفاذ شریعت کے عمل کو برسوں
کے لئے پیچھے کر دے گی۔ فی الحال ترمیمات کر کے اسلامی نظام عدل کو نافذ کر دیا جائے اور
ماہرین فقہ و قانون کی ایک جماعت کو اس کام پر لگا دیا جائے کہ وہ مستقل بالذات جامع و مانع
اور خالص "اسلامی نظام عدل" مدون کرے۔ اگر وہ جماعت سال دو سال کی مدت میں یہ کام
انجام دیدے اور ملک کے مشہود لہم بالخیر علماء اور ماہرین قانون اس کی توثیق کر دیں تو مستقبل
میں اس جماعت کے تیار کردہ "نظامِ عدل" ہی کو نافذ کیا جائے۔

نفاذ شریعت میں تاخیر کے سلسلے میں جس اندیشے کا اظہار کیا گیا ہے وہ بے بنیاد نہیں
ہے۔ کیونکہ پاکستان میں نفاذِ شریعت کا جو عمل جاری ہے وہ دنیا کی بڑی طاقتوں کو ایک آنکھ
نہیں بھاتا۔ روس کو اس لیے نہیں کہ اس کا نظام بے خدا نظریات پر مبنی ہے۔ لہٰذا اگر ایک ایسا
نظام اس کے پڑوس میں کامیاب ہو جائے جس کی اساس ہی توحید و رسالت پر ہو تو وہ اپنے
مقبوضات میں بسنے والے کروڑوں مسلمانوں کو اسلام کی طرف مائل ہونے سے کیسے روک
سکتا ہے؟ امریکہ اور برطانیہ اس بات کے دعویدار ہیں کہ ہماری تہذیب، ہمارا نظام اور ہماری
معاشرت ساری دنیا کی تہذیبوں، نظاموں اور معاشرتوں پر فائق ہے اب اگر اسلامی نظام
اسی آن بان کے ساتھ برپا ہو جائے جس طرح ماضی میں ہوا تھا تو اقوام عالم کی برادری میں ان
ممالک کی چودھراہٹ کہاں رہتی ہے؟ اس لیے اکثر بڑی طاقتوں کے ذرائع ابلاغ پاکستان
میں نفاذ شریعت کی مخالفت میں سرگرم عمل ہیں۔ اور شومئی قسمت کہ انہوں نے اپنے ایجنٹوں

کو اندرون ملک پھیلا دیا ہے جو مختلف روپ اور بہروپ میں ملک کے عوام و خواص کو بھڑکا رہے ہیں۔ کبھی صوبوں کی محرومی کا قصہ ہے تو کبھی جمہوریت کی بحالی کا نعرہ۔ کبھی تخریب کاری شروع کر دی جاتی ہے تو کبھی وکلاء کو یہ کہہ کر بھڑکا دیا جاتا ہے کہ "اسلامی نظام عدل" کے قیام کے بعد وکالت کا پیشہ ختم ہو جائے گا۔ سچ پوچھئے تو یہ سارے "شوشے" اس لیے چھوڑے جا رہے ہیں کہ نفاذ شریعت کا عمل رک جائے۔ اس لیے ہمارا خیال ہے کہ جزئیات میں الجھے بغیر ہمیں جلد از جلد اسلامی نظام کو من کل الوجوہ نافذ کر دینا چاہیئے۔ کوئی بھی نظام جب عمل کی خراد پر چڑھتا ہے تو کسی کسی مقام پر دشواریوں کا احساس ہوتا ہے۔ اس وقت ان دشواریوں کا ازالہ کیا جا سکتا ہے۔

خُدا کا شکر ہے کہ جہاں موجودہ حکومت نے پاکستان کے نظام معیشت و نظام تعلیم کی اصلاح نیز اسلامی اقدار کے فروغ اور حب الوطنی کے جذبات کو پروان چڑھانے کی طرف توجہ کی ہے۔ اس نے "نظام عدل" کی اصلاح پر اپنی توجہ مرتکز کر رکھی ہے۔ نظام عدل کی اصلاح ایک بنیادی اور محوری مسئلہ ہے۔ اس کے بغیر وہ معاشرہ وجود میں لایا ہی نہیں جا سکتا جو اسلام کا مقصود ہے۔ قوانین و ضوابط اسی لیے وضع کئے جاتے ہیں کہ معاشرہ کے رجحانات اعمال کو مخصوص خطوط پر استوار کیا جا سکے لہٰذا یہ ضروری ہے کہ کسی ملک کا قانون اس ملک کے اساسی نظریات و معتقدات کا عکاس ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو یقین کیجیے کہ اسلامائزیشن کی ساری کوششیں نقش بر آب ثابت ہوں گی۔ اس لیے اس وقت تمام اہل علم و اصحاب بصیرت ماہرین فقہ و قانون کا دینی و قومی فریضہ ہے کہ وہ اس کام میں علمی سطح پر حکومت سے محض رضائے الٰہی کی خاطر تعاون کریں۔

بہت بڑی قدر ناشناسی اور ناانصافی ہوگی اگر اس موقع پر قوانین ملکی کی (شریعت کی روشنی میں) تدوین نو اور ترامیم کے سلسلے میں وفاقی شرعی عدالت اور اسلامی نظریاتی

کونسل کی خدمات عالیہ کا اعتراف نہ کیا جائے۔ وفاقی شرعی عدالت کی کارکردگی کی ایک مختصر رپورٹ شامل اشاعت ہے۔ قارئین اس مختصر سی رپورٹ سے ہی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ یہ ادارہ کس قدر خلوص اور جاں فشانی سے رائج الوقت ملکی قوانین کا شریعت کی روشنی میں جائزہ لے کر اس کی اصلاح کر رہا ہے۔

قوانین اسلامی کی تدوین نو میں اسلامی نظریاتی کونسل نے جو خدمات انجام دی ہیں۔ یاد رہے رہی ہے اسے شریعت حقہ کا ایک معجزہ ہی کہا جا سکتا ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کے محترم چیئرمین اور موقر اراکین اپنی خدمات جلیلہ کے سلسلے میں لائق صد تبریک ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ یہ ادارے اسی طرح دائم و قائم رہیں تاکہ کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ اسلام عہد حاضر کے تقاضوں کی تکمیل سے (نعوذ باللہ) قاصر ہے۔ آمین۔

محض اس لیے کہ نفاذ شریعت اور اسلامی نظام عدل کے قیام کے سلسلے میں تھوڑا ہی سہی ہمارا بھی کچھ حصہ ہو۔ ادارہ سہ ماہی منہاج نے "اسلامی نظام عدل نمبر" نکالنے کا پروگرام بنایا۔ اللہ کے فضل و کرم اور ملک کے موقر علماء و اصحاب قلم کے مخلصانہ تعاون سے آج ہم دو جلدوں میں یہ نمبر شائع کر رہے ہیں اس کا پہلا شمارہ اکتوبر ۱۹۸۳ء کا اور دوسرا جنوری ۱۹۸۴ء کا ہے۔ ان دو شماروں میں ہم نے کوشش کی ہے کہ اسلامی نظام عدل کے خصوصاً وہ پہلو جن پر ابھی تک خاطر خواہ گفتگو نہیں ہوئی ہے قارئین کرام کے سامنے آجائیں۔ تاکہ مدوّنین مقننین اگر مناسب تصور فرمائیں تو ان سے حسب ضرورت استفادہ کریں۔ ساتھ ہی اس غلط فہمی کو رفع کیا جائے کہ (العیاذ باللہ) اسلامی قانون کا سرمایہ مرور ایام کے باعث از کار رفتہ ہو چکا ہے۔

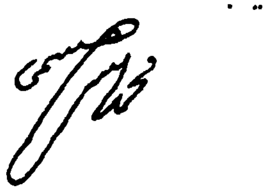
ہم نے یہ بھی کوشش کی ہے کہ منہاج کی اس مجلس میں ہر مسلک سے تعلق رکھنے والے

حضرات شریک ہوں تاکہ مسالک کے درمیان افہام وتفہیم کی فضا پیدا ہو عام روش کے مطابق ہم نے بھی خیال کیا تھا کہ اداریہ میں ہر ہر مقالے کا مختصر تعارف درج کریں کیونکہ مقالہ نگار حضرات بذات خود تو محتاج تعارف نہیں ہیں لیکن بالآخر یہ فیصلہ ہوا کہ یہ کام قارئین کرام پر چھوڑ دیا جائے کہ ؎

مشک آنست کہ خود ببوید کہ عطار بگوید

آخر میں ہم صمیم قلب سے اپنے تمام قلمی معاونین کا شکریہ ادا کرتے ہیں جن کے مخلصانہ تعاون کی بدولت بفضلہ تعالیٰ ہم یہ علمی وتحقیقی نمبر نکالنے میں کامیاب ہوئے ہیں اللہ تعالیٰ ان حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ہم سب کو توفیق بخشے کہ اپنی تمام تر قوتیں اور صلاحیتیں شریعت مطہرہ کی سربلندی، دین قویم کے حقیقی نفاذ اور عصر حاضر کے مقتضیات کے مطابق خدمت اسلام پر صرف کردیں۔ آمین۔

وما توفیقی الّا باللہ علیہ توکّلت و الیہ انیب



اسلامی نظام عدل اور معاہدۂ عمرانی

جناب ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

اسلامی نظام کا قیام کیسے ممکن ہو؟

یہ ایک سوال ہے جسے حل ہونا چاہیے مگر صرف ایک نظام عدل ہی کے قیام کا مسئلہ نہیں بلکہ ہمارا کوئی مسئلہ خواہ وہ علمی ہو یا عملی، اخلاقی ہو یا روحانی، عمرانی ہو یا معاشی، سیاسی ہو یا بین الاقوامی مصطفوی انقلاب کے بغیر حل نہیں ہو سکتا۔

عدل گستری کی خاطر نظام عدل کے قیام کی جو مساعی دنیا میں ہو رہی ہیں۔ ان ... کی کسی کوشش اور سعی سے عدل اس لیے متصور نہیں ہو سکتا کہ اسلام کے علاوہ باقی تمام مذاہب عدل وانصاف کو حیات اخروی پر منحصر رکھتے ہیں اور انسانی استعداد کے زائیدہ فکر کی رو سے ذات باری تعالیٰ کا اثبات حتمی قطعی اور یقینی طور پر متصور نہیں ہو سکتا لہٰذا قدرتی حقوق تو مسلم ہو سکتے ہی نہیں اس لیے تمام انسانی حقوق رسم و رواج ہی سے اخذ کئے جا سکتے ہیں اور ایک مستند ریاست کے فیصلے ہی اُن کے رد و قبول میں مؤثر ہوں گے اور صحیح معنی میں ایک فلاحی ریاست کے وجود میں آنے کے لیے صرف ایک ہی شرط کا پورا ہونا ضروری ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ سیاسی تناقض رفع ہو جائے اور سیاسی تناقض کلمہ طیبہ پر مبنی معاہدہ عمرانی کے بغیر رفع ہو سکتا ہی نہیں۔

سیاسی تناقض یہ ہے کہ جب کوئی معاشرہ سیاسی طور پر منظم ہو کر ریاست کی شکل اختیار کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں مطیع اور مطاع وجود میں آجاتے ہیں تو

مطاع کو قانونی طور پر یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ مطیعوں سے جبراً اطاعت طلب کر سکے اگر اطاعت کا مطالبہ ہوس اقتدار کی تسکین کے لیے کیا جائے تو مستبد نظام قائم ہو جاتا ہے اور سیاسی تناقض کا رفع ہونا ناممکن ہو جاتا ہے لیکن ہوس اقتدار ہی حیات انسانی کے سیاسی پہلو کی وہ خاصیت ہے جو اصلاح پذیر نہ ہو تو ریاست کے محصولات "لوٹ" بن جاتے ہیں، پولیس دہشت انگیزی کا مظہر ہو کر رہ جاتی ہے، . . . . اور عدالتیں عدل و انصاف کی قربانگاہوں میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔

مطلق العنان ملوکیت، آئینی ملوکیت اور جمہوریت کے حوالے سے جو بحثیں جدید سیاسی فکر میں عمرانی معاہدے کے موضوع پر ہوئی ہیں اُن کی حیثیت ایک افسانے سے زیادہ نہیں ہے۔ ہابس، لاک اور روسو نے جس معاہدۂ عمرانی پر بحث کی ہے وہ تاریخ میں کبھی واقعہ کے طور پر وجود میں نہیں آیا تھا۔ ہابس کے معاہدۂ عمرانی میں بادشاہ فریق کی حیثیت نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ طاقت سے نظام قائم کرتا ہے اور لوگ اپنے مفادات یعنی جان و مال اور آبرو کی حفاظت کی خاطر اقتدار اور حاکمیت تسلیم کرتے ہیں۔ بادشاہ کے صرف حقوق ہیں اور یہ حقوق بقدر اس کے غلبے کی شدت کے مسلّم رہتے ہیں۔

جب عوام میں شعور پیدا ہوتا ہے یعنی قوت کا شعور اور بادشاہ کے کردار میں اضمحلال پیدا ہوتا ہے تو وہ اپنے اقتدار کی حفاظت کی خاطر چند آئینی پابندیاں قبول کر لیتا ہے، یہ لاک کے معاہدۂ عمرانی کی حیثیت ہے اور روسو کا معاہدۂ عمرانی سرتاسر عوام کے درمیان ہے یعنی اقتدار عوام کا حق ہے۔ وہ اپنے اندر کچھ لوگوں کو اختیارات تفویض کر کے ایک نظام کی پابندی اپنے اوپر خود لازم کرتے ہیں۔ یہ جمہوریت ہے

مگر یہ معاہدۂ عمرانی تاریخی حیثیت سے کبھی وجود میں نہیں آیا۔ ان تینوں مفکرین نے معاہدۂ عمرانی کی جو وضاحت کی ہے اس کی حیثیت یہ ہے کہ اگر معاہدہ عمرانی وجود میں آیا ہوتا تو جس طرح ہابس لاک اور روسو نے اپنے تخیل میں سمجھا ہے، یوں ہوا ہوتا۔

اس کے برعکس ایک معاہدہ عمرانی اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم کے حکم ربانی کے تحت وجود میں آتا ہے جس کی اساس کلمہ طیبہ ہے جس میں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت "مطاع" کی ہے اور مہاجرین و انصار اور مشرکین و یہود "مطیع" کی حیثیت سے اس معاہدے میں فریق کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ معاہدہ "میثاق مدینہ" کے نام سے ایک تاریخی حقیقت ہے اور یہ میثاق تاریخ انسانی میں اولین تحریری دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے قرآن اپنے ماننے والوں سے جس معاہدۂ عمرانی کا مطالبہ کرتا ہے اس کی پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باذن اللہ مطاع مطلق کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کی اطاعت کے بغیر اللہ کی اطاعت متصور نہیں ہو سکتی اور یہ کہ ان کی اطاعت احتمال خطا سے پاک ہے۔ یہ معاہدہ عمرانی بیعت سے وجود میں آتا ہے یہی اسوۂ مبارک ہے جس کی پیروی سے خلافت راشدہ وجود میں آتی ہے جس کا ایک وظیفہ نظام عدل کو قائم کرنا بھی ہے اور اسلام کا موقف یہ ہے کہ "عدل" حیات ارضی میں قبل از مرگ زندگی میں وجود میں آنا چاہیے۔ خلافت راشدہ سیاسی عمل کا معیاری نمونہ ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ میں سیاسی فکر و عمل کے زوال کی ابتداء ملوکیت سے ہوتی ہے کیونکہ کلمہ طیبہ کی بنیاد پر معاہدہ عمرانی کے برقرار نہ رہنے سے سیاسی فکر و

عمل کا زوال مکمل ہوتا ہے یہی زوال اقتدار سے محرومی کا پیش خیمہ ہے اگر مطلق العنان ملوکیت کا قیام اسلام کے سیاسی موقف یعنی کلمہ طیبہ کی بنیاد پر معاہدہ عمرانی سے انحراف کا نتیجہ ہے۔ مگر یہاں اس التباس کا رفع کرنا ضروری ہے کہ خلافت راشدہ میں مطاع کے برسر اقتدار آنے کے تین طریقے یعنی عام انتخاب، نامزدگی اور مجوزہ چند ناموں میں سے ایک کا انتخاب . . . . . . لیکن اس کے طریقے کی آڑ میں جمہوری طریق انتخاب کے جواز پر سیاسی جماعتوں کا اصرار اسلامی ریاست کے قیام کی ضمانت نہیں رکھتا اسلامی ریاست کا قیام "معاہدہ عمرانی" سے وجود میں آتا ہے جس کی صورت "بیعت" ہے بیعت مطاع اور مطیع دونوں کے لیے منزّل من اللہ احکام کے یکساں واجب التعمیل ہونے کا معاہدہ ہے۔

مغربی دنیا میں مطلق العنان ملوکیت سے آئینی ملوکیت کی طرف اور آئینی ملوکیت سے جمہوریت کی طرف آنا بصورتِ اقدام وخطا ارتقاء کی حیثیت رکھتا ہے اور ہمارا خلافت راشدہ سے معاہدہ عمرانی کے ساتھ ملوکیت کی طرف آنا اور بغیر معاہدہ عمرانی کے مطلق العنان ملوکیت کی طرف آنا زوال کی حیثیت رکھتا ہے پھر اگر ہم اس زوال کا مداوا دَورِ جدید کی پیروی میں جمہوریت کے ذریعہ کرنا چاہیں جس میں کلمہ طیبہ پر مبنی معاہدہ عمرانی کے بغیر کسی سیاسی عمل پر اصرار ہو تو کیا یہ اسلام سے انحراف کی راہ پر چلنے کے لیے بضد ہونا نہیں ہے!!! اگر جمہوری نظام میں مطاع کو بدلا جاسکتا ہے تو کلمہ طیبہ پر مبنی معاہدہ عمرانی (بیعت) سے وجود میں آنے والے "مطاع" کو برطرف کرنا اور زیادہ اہم اور سہل ہو جاتا ہے۔ مگر ہمارے سیاسیئین کی بے کرداری معاہدہ عمرانی کی خلاف ورزی کے باوجود اقتدار سے ہٹا دئے جانے کی روادار نہیں ہے اور چونکہ ہوس اقتدار کو پورا کرنے کے لیے

جمہوریت ہی سے راہ ہموار ہوتی ہے۔ اس لئے یہی اُن کی آخری پناہ گاہ ہے۔

ریاست ایک انسانی ادارہ ہے جو معاہدہ عمرانی ہی سے وجود میں آتا ہے اور مطاع ناشہود معاہدہ عمرانی کا فریق نہیں بن سکتا انسانی ادارے کے قیام کے لیے مطاع اور مطیع دونوں کا انسان ہونا ضروری ہے اور اللہ تعالےٰ کی پوری کائنات کی حاکمیت کو جو ایک مابعد الطبیعیاتی تصوّر ہے سیاسی تصور کے طور پر اختیار کرنے کا محرک صرف یہی ہو سکتا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے باذن اللہ مطاع مطلق ہونے کا قلادہ اپنی گردن سے نکال دیا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کی حاکیت کے نام سے تعبیر کا حق جمہوری نظام کے تحت اقتدار میں آنے والے مطاع کو حاصل ہو جائے یہی اس دور میں پوری دنیا میں ہو رہا ہے بلکہ اس دور میں پورے عالم پر ویسی ہی ایک بھیانک اور تاریک تر جاہلیت چھائی ہوئی ہے جس سے نکالنے کے لیے دورِ رسالت میں کامیاب جدوجہد کی گئی تھی۔ اب بھی ویسی ہی جدوجہد کی ضرورت ہے۔

سورۃ فاتحہ سے ابتدا کی جائے تو اس میں تین جزو نمایاں ہیں؛

۱۔ ذات وصفات باری کا اثبات۔

۲۔ عبادت واستعانت کا اقرار اور ہدایت کی دعا (اھدنا الصراط المستقیم)

یہ دعا، بامعنی اور بامقصد صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب اس دعا کا محتوی مقصودِ بعثت کو پانے کی ہدایت ہو آج زندگی جس ضلالت میں گرفتار ہے وہ دین حق پر جاہلیت کا غلبہ ہے جسے غلبہ دین حق سے بدلنا مطلوب ہے۔ اس کا ایک پہلو نظام عدل کا قیام ہے جب تک کلمہ طیبہ پر مبنی معاہدہ عمرانی کے قیام سے فلاحی ریاست وجود میں نہ آئے، جس کے نتیجہ

میں مطاع اور مطیع دونوں کے لیے مُنزّل من اللہ احکام یکساں واجب التعمیل نہ ہو جائیں عدل گستری جو عبارت ہے ایتائے حقوق سے دنیا کی کسی ریاست کی عدالت میں متصور نہیں ہو سکتی۔

اللہ پاک فرماتا ہے۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٓئک ھم الظّالمون۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٓئک ھم الکافرون۔

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٓئک ھم الفاسقون

آج بھی جاہلیت کے غلبے کو دینِ حق سے بدلنا مطلوب ہے۔ جن کے لیے پیغمبرانہ رہنمائی ضروری ہے پیغمبرِ اسلام نے علم بالوحی کی رہنمائی میں عرب کے جاہلی معاشرے کو اسلام کے مثالی معاشرے میں بدل دیا۔ اب اگر ہم اپنے بگڑے ہوئے معاشرے کو انہی خطوط پر بدلنا چاہیں تو ہمیں مثالی اسلامی معاشرے کی مندرجہ ذیل خصوصیات کو پیشِ نظر رکھنا ہو گا۔ یعنی؛

۱۔ نوعِ انسانی کی وحدت کا تصوّر

۲۔ یہ کہ معاشرہ اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الاصل افراد پر مشتمل ہو۔

۳۔ یہ کہ ان افراد کی جدوجہد کا مقصود یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں اور

۴۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر مشروط اطاعت اور آپؐ سے غیر منقسم وفاداری اس معاشرے کے استحکام کی بنیاد ہو تاکہ شرک فی النبوۃ سے

ؔ المائدہ ۴۴، ۴۵، ۴۷۔

پیدا ہونیوالا اختلال فرقہ پرستی کی شکل اختیار نہ کرسکے کیونکہ فرقہ پرستی عبارت ہے

- بے جان عقائد، مردہ رسوم، مفاد پرستانہ گروہ بندیوں کو پیغمبرانہ راہِ حق پرستی؛ اتحاد بین الفرق کو کفر اور فرقہ پرستانہ منافرت کے اظہار کو دینی حمیت کا تقاضا سمجھنے سے۔

کلمہ طیبہ پر مبنی معاہدہ عمرانی یعنی و اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (جس کے بغیر اسلامی ریاست کا تصور بھی نہیں ہو سکتا) انتخاب سے نہیں "بیعت" سے وجود میں آتا ہے اور جمہوریت کے پرستار محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باذن اللہ مطاع مطلق ہونے کی نفی کرکے اپنے واسطے سے خدا کی اطاعت چاہتے ہیں۔

وراۓ محسوسات کوئی حقیقت ہے ہی نہیں

جمہوریت پرست حسیت کی بنیاد پر وجود باری کی نفی کرتے ہوئے پارلیمانی نظام کی صورت میں الوہیت قائم کرکے برطانوی پارلیمنٹ کی طرح کا نظام قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں "سدومت" قانوناً روا ہے۔ یہ سب کچھ بین الاقوامی سطح پر باطل کے غلبے کے یقین کو پسند کرکے اس کی پیروی کا نتیجہ ہے۔

انفرادی زندگی کے تینوں پہلوؤں (یعنی فکری، ایمانی اور اخلاقی) کی اصلاح انسان مرتضےٰ بننے کے نصب العین پر منحصر ہے جس کے حصول کا ضامن لائحہ عمل

صحیفۂ انقلاب سے میسر آتا ہے۔ اجتماعی زندگی کے تینوں پہلوؤں یعنی معاشرتی، معاشی، سیاسی کی اصلاح ایک مثالی معاشرے کے قیام کو نصب العین بنا کر اس کے حصول کی جدوجہد سے وابستہ ہونے پر منحصر ہے اور یہ جدوجہد حتماً قطعاً متصور نہیں ہو سکتی۔

نیز عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد اقرار توحید و رسالت ہو یعنی کلمہ طیبہ پر مبنی معاہدہ عمرانی سے پیدا ہونے والی ریاست میں اخلاق اور معیشت کے ناگزیر تعلق کی بنا پر نظامِ عدل کا قیام عمل میں آئے گا۔

بہرحال ہر سطح پر ایک عملی اساس درکار ہے انفرادی سطح پر عملی اساس فطرت انسانی کی ثنویت (بالفعل فطرت اور بالقوہ فطرت) ہے، اجتماعی سطح کی عملی اساس انسان کا اس حد تک فطرتاً عمرانی الطبع ہونا ہے کہ انسان بغیر معاشرے کے نہ وجود میں آسکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے نہ ترقی کر سکتا ہے صرف مر سکتا ہے بین الاقوامی سطح کے نصب العین کے لیے عملی اساس امن و عافیت کی آرزو ہے جس سے بین الاقوامی زندگی کی اُس خاصیت نے محروم کر دیا ہے جو عداوت و عناد اور اس کے جوابی عمل یعنی جنگ در جنگ کا مظہر ہے، اس امر کو پرکھنے کا معیار وہ احکام ہیں جو زندگی کے انفرادی، اجتماعی اور بین الاقوامی مقاصد سے متعلق ہیں۔

اس عمل کے لیے نمونہ کمال بعثت سے ہجرت تک، ہجرت سے فتح مکہ تک اور فتح مکہ سے حجۃ الوداع تک محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جدوجہد ہے جو اسوۂ مبارک کی حیثیت رکھتی ہے۔

" محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق اور تکذیب کا تضاد وہ محرک ہے جو زندگی کی کسی سطح پر جدوجہد سے انحراف کرنے میں حائل ہے۔ اگر جدوجہد

میں استقامت نہ رہے تو تکذیب کی قوتیں تصدیق کے علمبرداروں پر غالب آجاتی ہیں ہر جدوجہد سے پہلے یقین ضروری ہے جس کے بغیر جدوجہد نہیں ہوسکتی اور ایک یقین وہ ہے جو کامیابی کے بعد راسخ ہوتا ہے۔ پہلا یقین ایمان بالغیب ہے جس کا تعلق غیب الارض سے ہے یہ اس سیاسی غلبہ اور معاشی آسودہ حالی کا یقین ہے جو ابھی نظروں سے اوجھل ہے۔

دوسرے یقین کا تعلق غیب السموات سے ہے یعنی اللہ تعالےٰ کے باب میں بیدہ الخیر وھو علی کل شیٔ قدیر اور ایسے لاشریک وجود واحد کے ہونے کا یقین جس کے مقابلے میں باطل کی کوئی حیثیت نہ ہو یہ یقین ایک مسلسل عمل کا طلب گار ہے جو باطل کی شکست تامہ پر منتج ہو کیونکہ جب تک باطل کی طرف سے مزاحمت ہو رہی ہے نہ اس کے وجود کا انکار ہو سکتا ہے نہ مؤثر ہونے کا۔ احقاقِ حق اور ابطال باطل کے لیے باطل کا وجود ضروری ہے اور ایمان باللہ کے راسخ ہونے کی شرط یہ ہے کہ باطل کو مکمل شکست دی جائے۔ اور باطل کی مکمل شکست کے لیے انقلابی جماعت کے ایمان کی آبیاری کی جائے جس کے لیے ایمان بالغیب کی اساس متعین کرنا ضروری ہے۔

ایمان بالغیب کی ایک اساس

غایت تخلیق، غایت بعثت، غایت نزول قرآن کا ایک ہی غایت ہونا اور دوسرے مندرجہ ذیل کائناتی قوانین؛

۱ - قانونِ نشوونما یعنی وجعلنا لکل نبی عدوا من المجرمین مجرم پیغمبرانہ دعوت کی مزاحمت کریں گے اور اصحاب ایمان کی طرف سے مزاحمت کی مزاحمت ہوگی تو دعوت کامیاب ہوگی۔

۲ - تاریخی قانون، اس دعوت سے دو جماعتیں وجود میں آئیں گی حزب اللہ اور حزب الشیطان حزب اللہ ہی غالب رہے گی اس کی ضمانت کائناتی قانون سعادت وشقاوت میں ہے جس کی حیثیت تیسرے قانون کی ہے۔

قد افلح من زکھا وقد خاب من دسّھا۔

اس قانون کی خاصیت یہ ہے کہ اس سے غلبہ حق متعین ہوتا ہے کیونکہ جس کا نفس حرص ولالچ سے پاک ہو جاتا ہے وہ دوسروں کو نشوونما دیتا ہے۔ لہٰذا فلاح پاتا ہے اور جس کا نفس حرص ولالچ میں مبتلا رہتا ہے وہ نشوونما فیض رسانی اور نفع بخشی کو اپنے مروجہ مفاد کی خاطر روکتا ہے لہٰذا ناکام ہوتا ہے۔

یہ تینوں قوانین باہمدگر مربوط ہیں اور صرف انہی قوانین میں ہر جدوجہد کے کامیاب ہونے کی ضمانت ہے نظام عدل کا قیام پیغمبرانہ مقاصد کے لیے انقلاب کا طلب گار ہے اور اس دور میں اقدار کی تباہی فرد کی جانب سے نہیں ہو رہی بلکہ معاشرہ اجتماعی نظام کی خرابی سے تباہ ہو رہا ہے اور اجتماعی زندگی بین الاقوامی فساد کے باعث تباہ ہو رہی ہے یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام، باوجودیکہ کرہ ارض کی ایک تہائی آبادی اور سنتالیس مقتدر ریاستوں پر مشتمل ہے متحد نہ ہونے کی بناء پر مغلوب ہے اور نظام عدل کے قیام سے قاصر ہے اس کا علاج یہ ہے کہ مسلم امت غلبہ دین حق کے لیے متحد ہو کر اپنے خلاف تضاد کو دعوت دے اسطرح وہ انقلاب کے قرآنی لائحہ عمل پر کاربند ہونے کا شعور پیدا کرے گی اور نظام عدل کا قیام بھی اسی شعور کا ایک ناگزیر حصہ اگرچہ تفصیلات کے لحاظ سے دوسرے مروج نظامہائے عدل سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔

وہ حق و عدل ہے اور اس کی ذات سے صادر ہونے والی ہر شے حق و عدل ہے۔

فرمایا:

وَاللّٰهُ يَقْضِىْ بِالْحَقِّ وَالَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ لَا يَقْضُوْنَ بِشَىْءٍ اِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (المؤمن: ۲۰)

اور اللہ سچائی کے ساتھ حکم فرماتا ہے اور جن کو یہ لوگ پکارتے ہیں وہ کچھ بھی حکم نہیں کر سکتے بیشک اللہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔

یہ آیت اس بیان کا حصہ ہے جس میں عظمت الٰہی اور اس کے مطلق اختیارات کا ذکر ہے۔ قیامت کے دن انسانی اعمال کا جو فیصلہ ہونا ہے اس میں کوئی زیادتی اور . . . حق تلفی نہیں ہو گی۔ اس سے پہلے کی آیات میں اللہ کا اعلان موجود ہے کہ کسی پر ظلم نہیں ہو گا۔ یہ اس کے فعل عدل کی مثال ہے۔

اَلْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ اِنَّ اللّٰهَ سَرِيْعُ الْحِسَابِ۔ (المؤمن: ۱۷)

آج کے دن ہر شخص کو اس کے اعمال کا بدلہ دیا جائے گا آج کسی پر ظلم نہیں ہو گا بیشک اللہ جلد حساب لینے والا ہے۔

انسان مصلحتوں کے پردے میں صحیح بات کہنے سے گریز کرتا ہے۔ حق کو چھپاتا ہے اور اس طرح عدم توازن اور عدم تناسب کا ارتکاب کر کے عدل کے منافی رویہ اختیار کرتا ہے لیکن قادر مطلق حق بات کہنے سے نہیں رکتا کہ یہی اس کی صفت عدل کا تقاضا ہے، عربوں کی رسم تبنّیٰ کی نفی کرتے ہوئے فرمایا:

ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيْلَ۔ (الاحزاب: ۴)

ترجمہ: یہ سب تمہارے منہ کی باتیں ہیں اللہ تو حق بات کہتا ہے اور وہی سیدھا راستہ دکھاتا ہے۔

رب کائنات نے اپنے رویۂ عدل کو نہایت واضح طور پر سورۂ انعام میں بیان فرمایا۔ اسلوب بیان سے عدل کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے فرمایا:

وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ۚ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ۔[1]

اور آپ کے پروردگار کی باتیں سچائی و عدل میں پوری ہیں اس کی باتوں کو کوئی بدلنے والا نہیں اور وہ سب سننے والا اور جاننے والا ہے

اللہ کی صفت عدل کا تکوینی اظہار پوری کائنات میں عیاں ہے۔ کائنات کا نظم، اس کی ترکیب، اس کے اجزاء اور اس کی حرکت و سکون سب مظاہر عدل ہیں کہیں خرابی و بدنظمی کا شائبہ تک نہیں۔ ارشاد باری ہے۔

مَا تَرٰى فِيْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰى مِنْ فُطُوْرٍ ۝ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَّهُوَ حَسِيْرٌ۔[2]

(دیکھنے والے) کیا تو خدائے رحمٰن کی آفرینش میں نقص دیکھتا ہے؟ ذرا آنکھ اٹھا کر دیکھ بھلا تجھے کوئی شگاف نظر آیا۔ پھر دوبارہ نظر کر تیری نظر (ہر بار) تیرے پاس ناکام اور نامراد تھک کر لوٹ آئے گی۔

---

[1] الانعام: ۱۵

[2] الملک: ۳، ۴

پھر فرمایا:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ۔[1]

اللہ نے گواہی دی کہ اس کے سوا اور کوئی معبود نہیں ، فرشتوں نے اور اہلِ علم نے بھی وہی اللہ عدل سے قائم ہے اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی لائق سے عبادت نہیں۔

رب کریم کا عدل تکوینی طور پر اس کائنات میں جاری وساری ہے اور اس نے بااختیار انسان کو عدل کا رویہ اختیار کرنے کے لئے اپنے خاص بندوں کو عدل کا پابند کیا حضرت داؤد کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔[2]

اے داؤد ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا ہے لہٰذا تم حق کے ساتھ لوگوں کے درمیان فیصلے کرو اور خواہش نفس کی پیروی نہ کرو کہ وہ تمہیں اللہ کے رستے سے بھٹکا لے جائے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عدل کرنے کے اعلان کا حکم ہوا۔

قُلْ اٰمَنْتُ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ كِتٰبٍ ۚ وَاُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ۔ اَللّٰهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَاۤ اَعْمَالُنَا وَلَكُمْ اَعْمَالُكُمْ

---

[1] آل عمران: ۱۸

[2] ص: ۲۶

لَاحُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللّٰهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَاِلَيْهِ الْمَصِيْرُ[1]

آپ کہہ دیں کہ جو کتاب اللہ نے نازل کی ہے میں اس پر ایمان رکھتا ہوں اور مجھے حکم ہوا ہے کہ تمہارے درمیان عدل کروں اللہ ہی ہمارا اور تمہارا پروردگار ہے ہم کو ہمارے اعمال کا بدلہ ملے گا اور تم کو تمہارے اعمال کا۔ ہم اور تم میں کوئی بحث و تکرار نہیں اللہ ہم سب کو اکٹھا کرے گا اور اس کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

اس آیت میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عادلانہ مزاج اور رویے کو منشاء الٰہی کے طور پر پیش کیا گیا اور تاریخ گواہ ہے کہ آپؐ کی حیات طیّبہ کا ایک ایک لمحہ عدل کی عملی تفسیر تھا آپ نے اہل کتاب مشرکین، مخالفین، منافقین، اصدقاء اور اقرباء حتیٰ کہ اپنی ذات تک کہیں بھی عادلانہ روش سے انحراف نہیں کیا ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غنائم تقسیم کر رہے تھے کہ عبداللہ ابن ذی الخویصرہ نے آپؐ سے کہا:

" اعدل یا رسول اللہ "

یا رسول اللہ آپؐ عدل کریں

آپ نے جواب میں جو کچھ فرمایا وہ آئندہ نسلوں کے لئے نصیحت و عبرت کا سامان ہے۔ فرمایا:

" ویلک من یعدل اذا لم اعدل[2] "

---

[1] شوریٰ: ۱۵

[2] بخاری کتاب المرتدین (۴، ۳۹) نیز باب المناقب نیز مسند امام احمد، صحیح مسلم۔ باب زکوٰۃ ابن ماجہ۔

تم ہلاک ہو، اگر میں عدل نہ کروں گا تو کون کرے گا۔

منشاء الٰہی کی تشریعی تنفیذ کے لئے صاحب ارادہ و اختیار انسانوں کو حکم ہوا کہ عدل و احسان کا رویہ اختیار کریں۔

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ [1]

اللہ تعالیٰ عدل و احسان کا حکم دیتا ہے۔

عدل ایک تصور ہے، ایک عمل ہے یہ زندگی کا ایک طریق ہے، زندگی چونکہ اپنی وسعت کے باعث کئی پہلو رکھتی ہے اس لئے عدل بھی متنوع مظاہر کا حامل ہے اور اسے مختلف تعبیروں سے بیان کیا جاتا ہے مثلاً انفرادی، اجتماعی اور پھر اجتماعی عدل میں معاشرتی سیاسی، معاشی اور قانونی عدل۔ قرآن نے ان تمام مفاہیم کا احاطہ کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اسوہ کے ذریعے اس کی بے نظیر وضاحتیں کی ہیں کتاب و سنت کے مفاہیم و مظاہر کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عدل اسلام میں کتنی اہمیت رکھتا ہے۔

انفرادی عدل

انسان اپنے انفرادی رویّوں اور مزاج کے لحاظ سے افراط و تفریط اور ظلم و زیادتی کی طرف مائل ہوتا ہے۔ وہ حُبِ مال اور حُبِ ذات کے باعث متوازن طرز عمل سے ہٹ جاتا ہے۔ اور اس کا یہی انفرادی رویّہ بڑے بڑے اجتماعی خطرات کا باعث بھی ہو سکتا ہے۔ قرآن نے اس کے مزاج کو معتدل رکھنے کے لئے خصوصی ہدایات فرمائی ہیں

[1] النحل: ۹۰

(قر)آن پاک کی اصطلاح "القسط"[1] انہی معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ
وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا
هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ[2]

اے ایمان والو اللہ کے لئے انصاف کی گواہی دینے کی خاطر کھڑے ہو جایا کرو اور لوگوں کی دشمنی تم کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ انصاف چھوڑ دو، انصاف کیا کرو کہ یہی پرہیزگاری کی بات ہے اور اللہ سے ڈرتے رہو بلاشک اللہ تمہارے سب اعمال سے باخبر ہے۔

قُلْ اَمَرَ رَبِّيْ بِالْقِسْطِ[3]

کہہ دو کہ میرے پروردگار نے انصاف کرنے کا حکم دیا ہے۔

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَ
يَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا[4]

---

[1] "القسط" اسم مصدر ہے اور یہ عدل کے متبادل معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ اور اس مادہ کے مشتقات قرآن پاک میں ۲۲ مرتبہ وارد ہوئے ہیں۔ عدل ہی کے باعث میزان کو قسطاس کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ (الاسراء ۳۵، الشعراء ۱۸۲) اس اصطلاح کی نسبت اللہ کی طرف بھی ہے اور بندوں کی طرف بھی جیسے و نضع الموازین القسط لیوم القیامۃ۔ (الانبیاء ۴۷) اقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان (الرحمٰن ۹)۔ اس مادہ کے بعض استعمالات میں ظلم کے معنی بھی آئے ہیں۔ یعنی رفع عدل۔ اہل سنت نے اسے اضداد میں شمار کیا ہے۔

[2] المائدہ: ۸

[3] الاعراف، ۲۹

[4] البقرہ: ۱۴۳

اور اسی طرح ہم نے تم کو امت معتدل بنایا ہے تاکہ تم لوگوں پر گواہ بنو اور پھر نبی (آخر الزمان) تم پر گواہ بنیں۔

حُبِ مال کے مفاسد سے آگاہ کرتے ہوئے فرمایا:

وَاَمَّا مَنۡۢ بَخِلَ وَاسۡتَغۡنٰى وَكَذَّبَ بِالۡحُسۡنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلۡعُسۡرٰى ۔ ؎۱

اور جس نے بُخل کیا بے پرواہ بنا رہا اور نیک بات کو جھٹلایا ہم اسے سختی میں پہنچائیں گے۔

اَلَّذِيۡنَ يَبۡخَلُوۡنَ وَيَاۡمُرُوۡنَ النَّاسَ بِالۡبُخۡلِ وَيَكۡتُمُوۡنَ مَاۤ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنۡ فَضۡلِهٖ وَاَعۡتَدۡنَا لِلۡكٰفِرِيۡنَ عَذَابًا مُّهِيۡنًا ؎۲

جو خود بھی بخل کریں اور لوگوں کو بھی بخل سکھائیں اور جو مال اللہ نے ان کو اپنے فضل سے عطا فرمایا ہے اسے چھپا چھپا کے رکھیں اور ہم نے ناشکروں کے لئے ذلت کا عذاب تیار کر رکھا ہے۔

وَتُحِبُّوۡنَ الۡمَالَ حُبًّا جَمًّا ؎۳

اور مال کو بہت عزیز رکھتے ہو۔

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالۡبَنِيۡنَ وَالۡقَنَاطِيۡرِ

؎۱ سورۃ اللیل: ۸ تا ۱۰

؎۲ النساء: ۳۷

؎۳ الفجر: ۲۰

الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَالِكَ مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَاءَ وَاللّٰهُ عِنْدَهٗ حُسْنُ الْمَاٰبِ [1]

لوگوں کو ان کی خواہشوں کی چیزیں یعنی عورتیں اور بیٹے اور سونے چاندی کے بڑے بڑے ڈھیر اور نشان لگے ہوئے گھوڑے اور مویشی اور کھیتی بڑی زینت دار معلوم ہوتی ہیں مگر یہ سب دنیا کی زندگی کے سامان ہیں اور اللہ کے پاس اچھا ٹھکانا ہے۔

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةِ نِ الَّذِیْ جَمَعَ مَالاً وَّعَدَّدَهٗ يَحْسَبُ اَنَّ مَالَهٗ اَخْلَدَهٗ [2]

طعن آمیز اشارے کرنے والے چغل خور کی خرابی ہے جو مال جمع کرتا اور گن گن کر رکھتا ہے۔ اور خیال کرتا ہے کہ اس کا مال اس کی ہمیشہ کی زندگی کا موجب ہوگا۔

حُبِ ذات کی حقیقت اور اس کے مفاسد بیان کرتے ہوئے فرمایا:

لَا تَمْشِ فِي الْاَرْضِ مَرَحًا اِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْاَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلًا [3]

اور زمین پر اکڑ کر مت چل کہ تو زمین کو پھاڑ تو نہیں ڈالے گا اور نہ لمبا ہو کر پہاڑوں کی چوٹی تک پہنچ جائے گا۔

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرًا [4]

بلاشبہ اللہ تعالیٰ تکبر کرنے والے، بڑائی مارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔

---

[1] آل عمران: ۱۴
[2] الہمزہ: ۱ تا ۳
[3] بنی اسرائیل: ۳۷
[4] النساء: ۳۶

لَا تَمْشِ فِی الْاَرْضِ مَرَحًا۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ [1]

اور زمین پر اکڑ کر نہ چلنا کہ اللہ کسی اترانے والے خود پسند کو پسند نہیں۔

حب مال اور حب ذات فرد کی زندگی میں اعتدال و توازن کی بجائے فساد و بگاڑ پیدا کرتے ہیں اور انسان عدل کی بجائے ظلم کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ اعتدال و توازن انسان کی انفرادی زندگی میں اجتماعی فلاح و بہبود کی راہ ہموار کرتا ہے اس لئے عدل کی صفت کو فرد کی تربیت میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ مومنین کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا:

وَمِمَّنْ خَلَقْنَا اُمَّةٌ یَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَبِهٖ یَعْدِلُوْنَ [2]

اور ہماری مخلوق میں سے ایک وہ لوگ ہیں جو حق کا راستہ بتاتے ہیں اور اس کے ساتھ انصاف کرتے ہیں۔

وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰى اُمَّةٌ یَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَبِهٖ یَعْدِلُوْنَ [3]

اور قوم موسیٰ میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو حق کا راستہ بتاتے اور اسی کے ساتھ انصاف کرتے ہیں۔

اجتماعی عدل

عدل فرد کی زندگی میں اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ معاشرے کے اجتماعی وجود کے لیے۔ اسلام کے اجتماعی نظام میں عدل کی وہی اہمیت ہے جو کسی عمارت میں اساس کی ہوتی ہے۔ مستحکم اجتماعی عدل کے تحت معاشرتی، سیاسی، معاشی اور قانونی عدل کے پہلو آتے ہیں۔ قرآن نے ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ایک نقطۂ نظر دیا ہے جسے اپنانے سے

---

[1] لقمٰن: ۱۸

[2] اعراف: ۱۸۱

[3] ایضاً: ۱۵۹

ست مند معاشرتی ماحول قائم کیا جاسکتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان نکات
ی قولی و عملی تشریح منقول ہے جسے کتب حدیث میں دیکھا جاسکتا ہے۔

اجتماعی عدل اسلامی نقطۂ نظر سے ایک ہمہ گیر اور جامع انسانی عدل ہے۔ زندگی
کے تمام مظاہر اور ہر طرح کی سرگرمیاں اس کے دائرے میں داخل ہیں وہ فکر و عمل اور
میر و وجدان سب پر چھایا ہوا ہے اس کا انحصار معاشی قدروں پر ہے یہ اپنے وسیع تر
مفہوم کے اعتبار سے صرف مادی قدروں تک محدود نہیں بلکہ مادی، معنوی اور روحانی تمام
طرح کی اقدار کے ایک خوشگوار امتزاج کا نام ہے [1]

معاشرتی عدل

اجتماعی زندگی میں ناانصافی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب افراد میں
معاشرتی امتیازات ظاہر ہوتے ہیں اور غلام و آقا، عام و خاص
کمتر و برتر اور ظالم و مظلوم کے طبقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہی طبقاتی تقسیم بالآخر اس معاشرے
کی تباہی کا باعث بنتی ہے۔ قرآن پاک نے معاشرتی مساوات کا تصور دے کر ظلم کی
جڑ کاٹ دی اور انسان کے خود ساختہ معیار برتری اور غلط پندار کی نفی کر کے عادلانہ
روش کی راہ ہموار کی۔ اور ارشاد خداوندی ہے۔

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً
وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ [2]

لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو ایک جاندار سے پیدا کیا اور اسی

---

[1] العدالۃ الاجتماعیہ فی الاسلام

[2] القرآن، ۴: ۱

جاندار سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں پھیلائیں اور تم اللہ تعالےٰ سے ڈرو جس کے نام سے ایک دوسرے سے سوال کیا کرتے ہو اور قرابت سے بھی ڈرو۔

رنگ و نسل کا امتیاز بھی بسا اوقات ظلم کا باعث بنتا رہا ہے اس کی حقیقت بھی واضح کی۔ فرمایا:

یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ[1]

اے انسانو! ہم نے تم کو ایک ہی مرد اور عورت سے پیدا کیا اور تمہاری مختلف قومیں اور خاندان بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کر سکو اللہ تعالیٰ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ معزز وہی ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔

حضور اکرمؐ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

یا معشر قریش ان اللہ قد اذھب عنکم نخوۃ الجاھلیۃ وتعظمھا بالآباء ایھا النّاس کلکم من اٰدم واٰدم من تراب لا فخر للانساب لا فضل لعربی علی عجمی ولا لعجمی علی عربی ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم[2]

"اے گروہ قریش۔ اللہ نے تمہاری جاہلیت کی نخوت اور باپ دادا کی بزرگی کے فخر کو تم سے دور کر دیا۔ اے لوگو! تم سب آدم سے ہو اور آدم مٹی سے تھے۔

---

[1] الحجرات ۱۳:
[2] سیرت ابن ہشام: ۴: ۴۵

سب کے لئے کوئی فخر نہیں ہے۔ عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں ہیں سب سے زیادہ معزز وہی ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہے"۔

اسلام نے اونچ نیچ کے سارے امتیازات یک قلم مٹا دئے اور تاریخ انسانی میں پہلی مرتبہ مساوات انسان کا اتنا عظیم تصور عملی صورت میں ظاہر ہوا۔ معاشرتی مساوات کے اس تصور پر اتنا زور اس لئے دیا گیا کہ اس کی غیر موجودگی سے ہی ظلم کی راہ کھلتی ہے۔ مساوات کا یہی تصور ہے جس نے امیر و حقیر یا غلام و آقا کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رہنے دیا۔ حضور کا ارشاد ہے:

من قتل عبدہ قتلناہ ومن جدع عبدہ جدعناہ
ومن اخصی عبدہ اخصیناہ [1]

جو اپنے غلام کو قتل کرے گا اسے ہم قتل کریں گے جو اس کی ناک تراشے گا اس کی ناک تراش لی جائے گی اور جو اسے خصی کرے گا ہم اسے خصی کریں گے۔

معاشرتی ظلم کی ایک نوعیت عورت کے حقوق کی نفی تھی جسے قرآن نے ختم کیا اور دنیا کو احساس دلایا کہ اس کی حیثیت مجبور و بے بس غلام کی نہیں بلکہ تمہارے جیسے انسان کی ہے اس نے انسان کو حقوق و فرائض کی مساوات کا احساس دلایا۔ فرمایا:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ

---

[1] بخاری، ابوداؤد، ترمذی، نسائی۔

دَرَجَۃٌ ؔ[1]

عورتوں کے لئے معروف طریقہ پرہی حقوق ہیں جیسے کہ مردوں کے حقوق ان کے ذمہ ہیں البتہ مردوں کو ان پر ایک درجہ[2] حاصل ہے۔

مرد و عورت کے روابط میں شکست و استحکام کی صورتوں میں عادلانہ رویہ کی طرف خصوصی توجہ دلائی گئی۔ اگر کسی وجہ سے عدل کا رویہ قائم نہ رہ سکتا ہو تو اس کو نظرانداز کر دینا چاہیئے۔ مثلاً قرآن نے ایک سے زائد نکاح کی اجازت دی لیکن اسے عدل کی روش سے مشروط کیا۔ فرمایا:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ۔ فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَۃً اَوْمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ ذٰلِکَ اَدْنٰٓی اَلَّا تَعُوْلُوْا[3]

اور اگر تم کو اس بات کا خوف ہو کہ یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تم کو پسند ہوں، دو دو تین تین یا چار چار ان سے نکاح کر لو اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ سب سے یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت ہی (کافی

---

[1] البقرہ: ۲۲۸

[2] یہ درجہ مرد کی زیادہ ذمہ داریوں کے باعث ہے۔

[3] النساء: ۳

ہے) یا باندی جس کے تم مالک ہو۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔"

آپ نے ملاحظہ فرمایا آیت کے آغاز، درمیان اور اختتام پر عادلانہ روش کا تذکرہ کس خصوصیت کے ساتھ کیا گیا ہے۔ یوں کہئے کہ پورے طرز عمل کو عدل کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔

عورتوں کے حقوق کی طرح باہمی یتیموں کے سلسلے میں بھی عدل کی بات کی گئی۔ اور باہمی معاملات میں عدل کو کیسی اہمیت دی گئی اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ لین دین کے معاملات حتیٰ کہ کسی کے بارے رائے دینے تک میں عدل کا ذکر کیا گیا ہے فرمایا:

وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ [1]

اور تمہارے باہمی معاملے کو کوئی لکھنے والا انصاف کے ساتھ لکھ دے۔

اسی طرح اسلام نے معاشرتی عدل کو قائم رکھنے کے لئے ان تمام رکاوٹوں کو دور کیا جو ظلم کا ذریعہ بن سکتی تھیں۔

سیاسی عدل

انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر سب سے زیادہ ظلم کا شکار اس وقت ہوتا ہے جب معاشرے کا سیاسی انتظام غیر عادل ہاتھوں میں ہوتا ہے کیونکہ ظالم سیاسی نظام افراد معاشرہ سے نہ صرف ان کے حقوق چھینتا ہے بلکہ ان کے امن و سکون کو بھی برباد کر دیتا ہے۔ قرآن نے قوت اور عدل کو ساتھ ساتھ بیان کیا۔

---

[1] البقرہ ۲۸۲:۲

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ۔

اور ہم نے اپنے رسولوں کو واضح ہدایات کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان اتاری تاکہ لوگ انصاف پر قائم ہوں۔ اور ہم نے لوہا اتارا جس میں زبردست طاقت ہے اور لوگوں کے لئے فائدے ہیں۔

يَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔

اے داؤد ہم نے تمہیں زمین پر خلیفہ مقرر کیا ہے۔ پس تم لوگوں میں حق اور صداقت سے حکومت کرو اور خواہش کے پیچھے نہ لگ جانا، ورنہ وہ تمہیں اللہ تعالیٰ کے راستے سے بھٹکا دے گا۔

سیاسی عدل کے ضمن میں وہ مرحلہ بڑا مشکل ہوتا ہے جب دو مسلم گروہ باہم آمادہ پیکار ہوں۔ ایسے میں اس بات کا امکان ہے کہ سیاسی قوت کسی ایک فریق کی طرف جھکاؤ کا اظہار کرے قرآن پاک نے اس کے لئے عدل کو معیار بنایا۔ ارشاد باری ہے:

وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ، فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ۔

۱؎ الحدید: ۲۵

۲؎ ص: ۲۶

۳؎ الحجرات:

اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کرادو۔ پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرلے۔ پھر اگر رجوع کرلے تو ان دونوں کے درمیان عدل کے ساتھ اصلاح کردو اور انصاف کا خیال رکھو۔ بے شک اللہ تعالیٰ انصاف والوں کو پسند کرتا ہے۔

سیاسی عدل کے مفہوم میں انتظامی و تنظیمی ظلم و بگاڑ کو دور کرکے ایسی فضا قائم کرنا ہے کہ کوئی شہری محرومی کا شکار نہ ہو اور ہر ایک کو اپنے حقوق محفوظ نظر آئیں۔ جان و مال، عزت و آبرو اور حریت و اختیار ہر قسم کی مداخلت سے محفوظ رہیں۔ اسلام نے حقوق و فرائض میں جو عادلانہ نظام قائم کیا ہے وہ اپنی انفرادیت و افادیت کے باعث آج بھی اُسی طرح پُرکشش ہے جیسے چودہ سو برس پہلے تھا۔

سیاسی عدل اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس کی غیر موجودگی میں معاشرے کا اجتماعی وجود خطرے میں پڑ جاتا ہے اور معاشرے کی حیثیت ایک جنگل کی سی ہو جاتی ہے جس میں وہی بچ سکتا ہے جو ظالم اور خونخوار ہو۔ سیاسی عدل ہی معاشرے کو متوازن اور مامون زندگی کی ضمانت دے سکتا ہے۔ قرآن و سنت میں امراء و حکام کی صفات، ذمہ داریوں اور طرز عمل کے بارے میں جو تفصیلات آئی ہیں ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظلم کو ختم کرنے اور عدل کو قائم کرنے میں کتنی فضیلت ہے۔ ان تفصیلات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نازک ذمہ داری کا احساس کس طرح دلایا ہے۔ مندرجہ ذیل نصوص بطور شواہد پیش کی جاسکتی ہیں۔

وَاِذِ ابْتَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قَالَ

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ
لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ [1]

اور یاد کرو جب ابراہیم کو اس کے رب نے چند باتوں میں آزمایا اور وہ ان میں پورا اترا تو رب نے فرمایا میں تجھے لوگوں کا امام بنانے والا ہوں۔ ابراہیمؑ نے کہا کیا میری اولاد میں سے بھی؟ فرمایا میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچتا۔

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ
فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ [2]

کیا ہم ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں اور جنہوں نے نیک عمل کئے ہیں۔ ان لوگوں کی طرح کر دیں جو زمین میں فساد کرتے ہیں، کیا ہم پرہیزگاروں کو فاجروں کی طرح کر دیں۔

وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ [3]

اور داؤدؑ کی بادشاہی کو ہم نے مضبوط کیا اور اسے حکمت اور فیصلہ کن بات کہنے کی صلاحیت دی۔

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ [4]

یوسفؑ نے کہا کہ مجھے زمین کے خزانوں پر مامور کر دے، بے شک میں حفاظت کرنے والا اور با خبر ہوں۔

---

[1] البقرہ ۱۲۴
[2] ص ۲۸
[3] ص ۲۰

ان نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ سیاسی انتظام کیلئے کیسے افراد مطلوب ہیں اور
ن کیا کرنا چاہیئے؟ رسول اللہؐ نے امراء کو امانت اور جوابدہی کے تصور سے سرشار
۔ اس ضمن میں امام بخاری اور مسلم نے حضورؐ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔

مامن وال یلی رعیۃ من المسلمین فیموت وھو
غاش لھم الا حرم اللہ علیہ الجنۃ [1]

کوئی حکمران جو مسلمانوں میں سے کسی رعیت کے معاملات کا سربراہ ہو، اگر اس
مت میں مرے کہ وہ ان کے ساتھ دھوکہ اور خیانت کرنے والا تھا، تو اللہ اس پر
ت حرام کر دے گا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوذرؓ کو اس انتظام کی اہمیت و نزاکت
احساس دلایا۔ آپؐ کے الفاظ سے اس کی شدت کا پتہ چلتا ہے۔

یا ابا ذر انک ضعیف وانھا امانۃ وانھا یوم القیامۃ
خزی وندامۃ الا من اخذ بحقھا وادی الذی علیہ فیھا [2]

اے ابوذر! تم کمزور آدمی ہو اور حکومت کا منصب ایک امانت ہے۔
یامت کے روز وہ رسوائی اور ندامت کا موجب ہوگا۔ سوائے اس شخص کے
س نے اس کے حق کا پورا پورا لحاظ رکھا اور جو ذمہ داری اس پر عائد تھی اسے
ٹھیک ٹھیک ادا کیا۔

من اخون الخیانۃ تجارۃ الوالی فی رعیۃ [3]

کسی حاکم کا اپنی رعیت میں تجارت کرنا بدترین خیانت ہے۔

---

[1] بخاری کتاب الاحکام، مسلم کتاب الامارہ
[2] کنز العمال، ۶/ ۱، حدیث ۱۲۲۰۶
[3] ایضاً

رسالت محمدیؐ کے فیض یافتہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حکمران کی بے انصافی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

من یظلم المؤمنین فانما یخفر اللہ [1]

اور جو مسلمانوں پر ظلم کرے، وہ خدا سے غداری کرتا ہے۔

مسلمان حکمرانوں نے امانت اور جوابدہی کے اسی تصور کے زیرِ اثر سیاسی عدل کی ایسی تابناک مثالیں پیش کی ہیں جنہیں تاریخ کی زینت قرار دیا جاتا ہے۔

معاشی عدل

حیاتِ انسانی میں توازن و ہم آہنگی کا جو تصور اسلام نے دیا ہے اسے برقرار رکھنے میں معاشی عدل کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ معاشی زندگی میں ظلم استحصال، زراندوزی اور اسراف و تبذیر سے ہوتا ہے جبکہ اسلام انفاق فی سبیل اللہ، حق معیشت کی مساوات اور ایثار کے اصولوں سے معاشی عدل کی راہ ہموار کرتا ہے دورِ حاضر معاشی فلسفوں اور اقتصادی انقلابات کی زد میں ہے۔ باہمی کش مکش اور تصادم نے معاشی ظلم کے ہولناک مناظر پیش کئے ہیں سرمایہ داری اور اشتراکیت کے خود غرضانہ اور ظالمانہ نظاموں سے نجات کی صورت اسلام کا تصورِ عدل ہے۔ ناجائز ذرائع اختیار کرنے اور لوگوں کی مجبوریوں سے فائدہ اُٹھا کر دولت سمیٹنے کے ظالمانہ طریق سے روکتے ہوئے اللہ نے مسلمانوں کو حکم دیا۔

وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَآ إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ [2]

---

[1] کنز العمال ۶: حدیث: ۱۴۰۵۰ ۔ [2] مسلم کتاب الامارہ: ۱۸:۵

اور آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ اور ان کو حکام کے سامنے پیش کرو تاکہ لوگوں کے مال جانتے بوجھتے گناہ کے ساتھ کھا جاؤ۔

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا [1]

جو لوگ یتیموں کے اموال ظلم کے ساتھ کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور عنقریب وہ جہنم کی آگ میں جلیں گے۔

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [2]

اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ [3]

تباہی ہے ان کم تولنے والوں کے لئے جو دوسروں سے لیتے وقت تو پورا پیمانہ بھر کے لیتے ہیں اور دوسروں کو ناپ کر یا تول کر دیتے ہیں تو کم دیتے ہیں۔

بیجا خرچ بخل اور اکتناز کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا:

كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ [4]

کھاؤ اور پیو مگر حد سے نہ بڑھو اللہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

---

[1] النساء: ۱۰

[2] البقرہ: ۲۷۵

[3] مطففین: ۱تا۳

[4] الاعراف: ۳۱

وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْا اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا [1]

فضول خرچی نہ کرو، فضول خرچ شیطانوں کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا ناشکرا ہے۔

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةِ ۨالَّذِيْ جَمَعَ مَالًا وَّعَدَّدَهٗ ۙ يَحْسَبُ اَنَّ مَالَهٗٓ اَخْلَدَهٗ ۚ كَلَّا لَيُنْۢبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ [2]

بڑی خرابی ہے ہر اس شخص کے لئے جو عیب چین اور بدگو ہے، جس نے مال جمع کیا اور گن گن کر رکھا وہ سمجھتا ہے کہ اس کا مال اس کے پاس ہمیشہ رہے گا، ہرگز نہیں وہ ضرور پھینکا جائے گا توڑ دینے والی آگ میں۔

وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ [3]

اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک سزا کی خبر دے۔

اسلام نے حق معیشت کی مساوات ایثار اور انفاق کے ذریعے معاشرے سے معاشی ناہمواریوں کو دور کیا تاکہ کوئی شخص محروم المعیشت نہ رہے۔ اسلام کے عادلانہ نظام میں لوگوں کا انفرادی معاشی استحکام اساسی اہمیت کا حامل ہے۔ ارشاد

---

[1] بنی اسرائیل: ۲۶، ۲۷

[2] الھمزہ: ۱ تا ۴

[3] التوبہ: ۳۴

رہی ہے :

وَمَا مِنْ دَآبَّۃٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزْقُہَا [1]

اور زمین پر کوئی چلنے پھرنے والا نہیں مگر اس کا رزق اللہ کے ذمے ہے۔

یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ وَ مِمَّآ اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَلَا تَیَمَّمُوا الْخَبِیْثَ مِنْہُ تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِیْہِ اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِیْہِ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰہَ غَنِیٌّ حَمِیْدٌ [2]

اے ایمان والو، اللہ کی راہ میں خرچ کرو ان عمدہ چیزوں میں سے جو تم نے کمائی ہیں اور جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں ردّی چیزیں الگ کر کے اللہ کی راہ میں نہ دو حالانکہ اگر وہ تمہیں دی جائیں تو تم ہرگز انہیں نہ لو اور یہ کہ اغماض برت جاؤ خوب جان لو کہ اللہ بے نیاز اور بہترین صفات رکھتا ہے۔

وَالَّذِیْنَ فِیْٓ اَمْوَالِہِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ [3]

یہ وہ لوگ ہیں جن کے مال و دولت میں حق ہے ، سوالی اور محروم کے لئے۔

وَیُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓی اَنْفُسِہِمْ وَلَوْ کَانَ بِہِمْ خَصَاصَۃٌ [4]

اور ان کو اپنی جان سے مقدم رکھتے ہیں خواہ ان کو خود احتیاج ہی ہو۔

علامہ اقبالؒ نے اسلام کے معاشی عدل کو شعر کے پیرایہ میں اس طرح بیان کیا ہے۔

؎ تا نہ باشد در جہاں محتاج کس نکتۂ شرع مبین ایں است و بس

---

[1] سورۃ ہود: ۶

[2] سورۃ البقرۃ: ۲۶۷

[3] سورۃ المعارج: ۲۴، ۲۵ [4] الحشر: ۹

باہمی احترام، احساس ذمہ داری اور خدمت کے نتیجے میں اجتماعی تکافل کی فضا پیدا ہوتی ہے۔ حدیث میں آتا ہے۔

من کان معہ فضل ظہر فلیعد بہ علی من لا ظہر لہ
ومن کان معہ فضل زاد فلیعد بہ من لا زاد لہ[1]

جس کے پاس زائد سواری ہو وہ اسے اس کے حوالے کر دے جس کے پاس کوئی سواری نہ ہو اور جس کے پاس زاد راہ زاید ہو تو جس کے پاس زاد راہ نہ ہو وہ اسے دیدے۔

قانونی عدل

اجتماعی زندگی میں جب حقوق و فرائض میں عدم توازن پیدا ہوتا ہے، حقوق پامال ہوتے ہیں یا فرد اور اجتماع کے وجود کو خطرات لاحق ہوتے ہیں تو ضوابط و قوانین ہی تحفظ کا سامان فراہم کرتے ہیں۔ انسان نے اپنی اجتماعی زندگی کے آغاز ہی سے قوانین وضوابط کی تشکیل وتنفیذ کا عمل شروع کر دیا تھا۔ فساد و بگاڑ کو امن و استحکام میں بدلنے کے لئے قوانین کا عادلانہ استعمال مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ قانون سازی اور تنفیذ قانون کا ایک طویل عمل ہے جو حیات انسانی کے ساتھ ساتھ چل رہا ہے۔ انسان نے اپنے لئے اپنی عقل، تجربے، مشاہدے اور باہمی مشاورت سے قوانین بنائے اور خالق انسان نے بھی اپنی حکمت بالغہ کے تحت اُسے اصول وضوابط عطا فرمائے انسان کے پاس قوانین کے اصولی اور تشریعی تفاصیل کا ایک ذخیرہ موجود ہے لیکن اس کے باوجود انسانی معاشرے ظلم و ناانصافی کا شکار اور عدل کی برکات سے محروم ہیں اس کا ایک سبب تو عادلانہ قوانین کے شعور کا فقدان

---

[1] مسلم وابو داؤد۔

ہے اور دوسری وجہ ان قوانین کے درست نفاذ میں کوتاہی ہے۔ قرآن نے حکمت الٰہی سے وہ اصول دیئے ہیں جن کے ادراک اور تعمیل ظلم کی نفی ہوتی ہے۔ بلکہ رسول اللہ صلعم نے عملی نفاذ کا نمونہ بھی عطا کیا ہے تاکہ اُس کی پیروی سے ہر دور میں قیام عدل کا عمل جاری رکھا جاسکے۔ انسانیت بالعموم اور مسلمان بالخصوص کم شعوری اور کوتاہی کے باعث ظلم کے اندھیروں میں بھٹک رہے ہیں۔ قرآنی نقطہ سے قیام عدل انبیاء کی بعثت کا مقصد رہا ہے۔ قرآن پاک کی مندرجہ ذیل آیات سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ [۱]

اللہ تعالیٰ تم کو عدل کے طرز عمل کا حکم دیتا ہے۔

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ [۲]

اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو۔

اسلامی نقطۂ نظر سے چونکہ ظلم معاشرے کی بنیادیں ہلا دیتا ہے اس لئے اس کی ہر قسم کو ختم کرنا ضروری ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانوں کو ظلم کرنے سے روکا اور فرمایا:

ان الظلم ظلمات یوم القیامۃ [۳]

ظلم قیامت کے دن اندھیروں کی شکل ہوگا۔

ضابطے اور قانون کے نفاذ کے سلسلے میں اسلام نے کسی کوتاہی اور کمزوری

---

[۱] النحل: ۹۰

[۲] النساء: ۵۸

[۳] مسلم کتاب البر والصلۃ: ۲۱۸۰۶

کے بعد اقدام کیا ہے۔ ہم قیام عدل کے ضمن میں صرف دو اصولوں کے بیان پر اکتفا کریں گے جو نظام عدل اور قیام عدل کی روح اور اساس ہیں۔

۱۔ عدل قائم کرنے والے افراد۔

۲۔ قیام عدل کا عمل۔

عادل افراد قرآن کی رو سے منصبی ذمہ داری کے لئے سب سے اولیں بات افراد کی اہلیت ہے اگر قیام عدل کی ذمہ داری نا اہل افراد کے سپرد ہوگی تو اس کے نتائج ظلم کی صورت میں ظاہر ہوں گے۔ وہ لوگ جنہیں قانون، مقاصد قانون، جرائم کے اسباب و نتائج سزا کی نوعیت و حکمت اور معاشرے کے اجتماعی اخلاقی مفاد کا کامل شعور نہیں اور صرف معاشرتی مرتبے اور تنخواہ کی کشش نے انہیں کرسی عدالت پر بٹھا دیا ہے وہ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی عدل کی قربان گاہیں تیار کریں گے۔ قرآن نے اس اہم نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تودوا الاما نات إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ [1]

اللہ تم کو حکم دیتا ہے کہ امانتیں اہل امانت کے حوالے کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو۔

اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عہدہ طلب کرنے والوں کو ناپسند فرمایا [2] کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ عہدہ طلبی کے پیچھے خواہش نفس کا کوئی ظالمانہ پہلو چھپا ہو۔

---

[1] النساء : ۵۸
[2] بخاری، کتاب الاحکام، ۴: ۱۶۵

دوسری اہم بات غیر جانبداری اور بے لوثی ہے۔ کیونکہ ذاتی خواہش، گروہی مفاد اور خارجی دباؤ عادلانہ فیصلوں کی راہ میں رکاوٹ کا باعث بن سکتے ہیں اور بنتے رہے ہیں۔ قرآن سنّت میں اس پہلو کو بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ سورۂ نسار کی درج ذیل آیت قیام عدل کے سلسلے میں حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا [1]

ترجمہ: اے ایمان والو انصاف کی حمایت میں کھڑے ہو جاؤ اللہ کے لیے گواہ بنو اگرچہ تمہارا اپنا اس میں نقصان ہو یا ماں باپ کا، یا رشتہ داروں کا۔ اگرچہ دولت مند ہوں یا محتاج کیونکہ اللہ تم سے زیادہ ان کا خیر خواہ ہے، تو تم انصاف کرنے میں اپنے نفس کی خواہش کی پیروی نہ کرو اگر تم زبان ملو گے یا کچھ بچا جاؤ گے تو اللہ تمہارے کام سے واقف ہے۔

اس کی بہترین وضاحت ہمیں اسوہ رسولؐ میں ملتی ہے۔ قریش کے معزز قبیلہ کی ایک خاتون چوری کرتی ہے، حد نافذ کرنے سے پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفارش کی جاتی ہے جس کے جواب میں آپؐ ارشاد فرماتے ہیں۔

---

[1] القرآن ۴: ۱۳۵۔

انما هلك من كان قبلكم انهم كانوا يقيمون الحد على الوضيع ويترکون الشريف، والذی نفسی بيده لو ان فاطمة (بنت محمد) فعلت ذلك لقطعت يدها [1]

تم سے پہلے جو اُمتیں گذری ہیں وہ اسی لیے تو تباہ ہوئیں کہ وہ لوگ کم تر درجے کے مجرموں کو قانون کے مطابق سزا دیتے تھے اور برتر درجے والوں کو چھوڑ دیتے تھے قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ اگر فاطمہ بنت محمدؐ بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹنے سے بھی ہرگز دریغ نہ کرتا۔

حضرت عمرؓ بیان کرتے ہیں:

رأیت رسول اللهؐ یقید من نفسه [2]

میں نے رسول اللہ کو خود اپنی ذات سے بدلہ لیتے بھی دیکھا۔

اس درجہ کی بے غرضی و غیر جانبداری سے قیام عدل کا عمل بے حد مؤثر ہو جاتا ہے اور مجرموں کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے۔ عہد رسالت اور خلفائے راشدین کا دور اس حقیقت پر شاہدِ عادل ہے۔

تیسری اہم بات جوابدہی کا تصور ہے۔ اصحاب عدل اپنے فیصلوں میں غلطی کر سکتے ہیں [3] اور اس کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ یہ اصلاح اسی وقت ممکن ہے۔ جب وہ اپنے آپ کو اللہ اور اس کے رسولؐ کے سامنے جوابدہ سمجھیں یعنی اگر ان پر تعبیر کی غلطی واضح ہو جائے تو اعتراف اور رجوع کی گنجائش موجود ہو۔ یہ جو توہین عدالت

---

[1] بخاری، کتاب الحدود ۴/۱۴۲۱۔

[2] کتاب الخراج، ۱۱۶۔ [3] اجتہادی غلطی

کا غیر اسلامی تصور رائج ہے یہ انسان کو معصوم اور مافوق البشر ثابت کرنے کا ذریعہ ہے۔ اسلام اسے تسلیم نہیں کرتا۔ اسلامی نقطہ نظر سے صاحب اختیار اپنے ہر فیصلے کے لیے اپنے خالق کے سامنے جوابدہ ہے اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کے لیے امت مسلمہ کے سامنے۔ رسول اللہ کا ارشاد ہے۔

ما من امیر یلی امر المسلمین ثم لا یجھد لھم ولا ینصح الا لم یدخل معھم فی الجنۃ [۱]

کوئی حاکم جو مسلمانوں کی حکومت کا کوئی منصب سنبھالے پھر اس کی ذمہ داریاں ادا کرنے کے لیے جان نہ لڑائے اور خلوص کے ساتھ کام نہ کرے وہ مسلمانوں کے ساتھ جنت میں قطعاً نہ داخل ہو گا۔

جوابدہی کا قرآنی تصور فیصلہ کرنے والے کو ہر لمحہ چوکس رکھتا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [۲]

اور نامۂ اعمال رکھ دیا جائے گا تو آپ مجرموں کو دیکھیں گے کہ اس میں جو کچھ ہے اس سے ڈرتے ہوں گے اور کہتے ہوں گے کہ ہائے ہماری کم بختی۔ اس نامۂ اعمال کی عجیب حالت ہے کہ بے قلم بند کئے ہوئے، نہ کوئی چھوٹا گناہ چھوڑا نہ بڑا اور جو کچھ انہوں نے کیا وہ سب موجود پائیں گے اور آپ کا رب کسی پر ظلم نہیں کرے گا۔

---

[۱] مسلم ... کتاب الامارۃ ۵۔ ۱۲۰ [۲] الکہف: ۴۹

یہ مقام صرف اللہ اور اس کے رسولؐ کو حاصل ہے کہ ان کے فیصلوں سے سرتابی نہ کی جائے کیونکہ یہاں مجال اختلاف سے ایمان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے قرآن پاک میں ہے۔

مَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَھُمُ الْخِیَرَۃُ مِنْ اَمْرِھِمْ وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِیْنًا [1]

کسی مومن مرد اور مومن عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی معاملہ کا فیصلہ کر دیں تو اپنے اس معاملے میں ان کے لیے کوئی اختیار باقی رہ جائے اور جو کوئی اللہ اور اسکے رسولؐ کی نافرمانی کرے وہ کھلی گمراہی میں پڑ گیا۔

قیام عدل کا عمل عدل کے لئے جہاں اہل افراد درکار ہیں وہاں معاون اور سازگار ماحول بھی ضروری ہے نیز عادلانہ فیصلہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک سچی گواہی کا انتظام نہ ہو کیونکہ چرب زبانی اور غلط بیانی سے فیصلوں پر اثر انداز ہوا جا سکتا ہے۔ رسول اللہؐ جیسے صاحب وحی اپنے رفقاء کو خبردار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

انما انا بشر وانہ یاتینی الخصم فلعل بعضھم ان یکون ابلغ من بعض فاحسب انہ صادق فاقضی لہ فمن قضیت لہ بحق مسلم فانما ھی قطعۃ من النار فلیحملھا او یذرھا [2]

---

[1] الاحزاب: ۳۶

[2] مسلم کتاب الاقضیہ ۲،۴: ۳،۴،۳، بخاری، کتاب الاحکام ۲۱: ۱۶

میں ایک انسان ہوں اگر میرے پاس کوئی مقدمے والا آتا ہے اور ایک دوسرے سے بہتر بات کرتا ہے میں سمجھتا ہوں کہ یہ سچا ہے اور میں اس کے موافق فیصلہ کر دیتا ہوں تو جس کو میں کسی مسلمان کا حق دلا دوں وہ آگ کا ایک ٹکڑا ہے اس کو لے یا چھوڑ دے۔

قیام عدل کے عمل میں جہاں مدعی کو خوف خدا دلایا گیا ہے وہاں جھوٹی گواہی سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ جھوٹی گواہی کے رواج سے پورا نظام عدل درہم برہم ہو سکتا ہے۔ قرآن میں ہے:

وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰى [1]

اور جب بات کہو تو عدل کرو خواہ کسی قرابت دار کا معاملہ کیوں نہ ہو۔

مومنین کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا:

وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ وَاِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا كِرَامًا [2]

اور وہ جھوٹی گواہی نہیں دیتے اور جب ان کو بیہودہ چیزوں کے پاس سے گزرنے کا اتفاق ہو تو باوقار انداز سے گزر جاتے ہیں۔

کتمان شہادت کے بارے میں قرآن نے کہا:

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗٓ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِيْمٌ [3]

---

[1] الانعام: ۱۵۲

[2] الفرقان: ۷۲

[3] البقرہ: ۲۸۳

شہادت کو مت چھپانا جو اس کو چھپائے گا وہ دل کا گنہ گار ہو گا اور خدا تمہارے سب کاموں سے واقف ہے۔

وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ [1]

اور نہ ہم اللہ کی شہادت کو چھپائیں گے۔ اگر ایسا کریں گے تو گنہ گار ہوں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادۃ الزور کو کبائر میں شمار کیا ہے [2]

اجتماعی عدل کے اس تصور نے ملت اسلامیہ کو ایک جسد کی مانند بنا دیا ہے یہاں سے وہاں تک ایک ہی احساس کام کرتا ہے۔ ایک عضو کو جو تکلیف پہنچتی ہے تمام اعضا اس کے درد کی ٹیس محسوس کرتے ہیں۔ باہمی تعاون و تکافل کے اصول پر مستحکم ہونے والی اس ملت کی حیات اجتماعی کو حضور اکرمؐ نے دلکش اور مؤثر تعبیر سے بیان فرمایا:

ترى المؤمنين فى توادهم و تراحمهم و تعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى [3]

ہم لطف و کرم اور انس و محبت میں مسلمانوں کا حال جسم کا سا ہے کہ جب ایک عضو کو کوئی تکلیف ہوتی ہے تو بدن کا عضو عضو بے خوابی اور بخار کے ذریعے شریک غم بن جاتا ہے۔

مومنین کے باہمی تعاون کی ایک اور لطیف تشبیہ کے الفاظ یہ ہیں:

المؤمن للمومن كالبنيان يشد بعضه بعضاً [4]

---

[1] المائدہ ۵: ۱۰۶

[2] بخاری، کتاب الشہادات ۲: ۶۹

[3] بخاری، کتاب الادب ۴: ۲۸ [4] ایضاً ۳۹

ایک مومن دوسرے مومن کے لیے عمارت (کی اینٹوں) کی مانند ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو تھامے اور سنبھالے رہتی ہے۔

تعاون و تکامل یہ وہ اعلیٰ ترین معیار ہے جس تک ہمارا تخیل پرواز کر سکتا ہے۔ یہی اصول ہے جس کے تحت اجتماعی جرائم کے لیے سزائیں مقرر کی گئیں ہیں اور اگر انہیں تہ کر دیا جائے تو معاشرے کی اجتماعیت محفوظ نہیں رہ سکتی۔ رسول اکرم نے فرمایا،

کل المسلم علی المسلم حرام دمه وعرضه وماله [1]

ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر سب کچھ حرام ہے۔ اس کا خون، اس کی عزت و آبرو اس کا مال۔

اجتماعی عدل اور خیر خواہی کا ایک لازمی تقاضا امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے۔ معروف کا فروغ اور منکر سے روکنا انفرادی اور اجتماعی عدل کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے، قرآن نے مومن کی ایک تعریف یہ بھی بیان کی ہے۔

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ [2]

مومن مرد اور عورتیں، سب ایک دوسرے کے رفیق و دمساز ہیں۔ بھلائی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں۔

قرآن نے سورۂ مائدہ کی آیت ۷۸، ۷۹ میں بنی اسرائیل کو اس لئے ملعون قرار دیا کہ وہ ایک دوسرے کو برُے اعمال سے نہیں روکتے تھے اور حدیث میں آیا ہے:

لما وقعت بنو اسرائیل فی المعاصی نهتهم علماءهم فلم ینتهوا فجالسوهم فی مجالسهم وآکلوهم وشاربوهم فضرب الله قلوبهم بعضهم

[1] بخاری کتاب الادب ۴: ۳۹

[2] توبہ: ۷۱

ببعض ولعنھم علی لسان داوود وعیسٰی بن مریم[1]

جب بنی اسرائیل میں گناہوں کا بازار گرم ہوا تو ان کے علماء نے انہیں روکا لیکن وہ نہیں رکے۔ البتہ ان علماء نے مجالس میں ان کے ساتھ بیٹھنا اٹھنا اور ان کے ساتھ کھانا پینا جاری رکھا۔ پس اسی پر اللہ نے ان میں سے بعض (یعنی علماء) کے دلوں کو بعض دوسروں (یعنی عوام) کے دلوں کی مانند کر دیا اور ان پر عیسٰی ابن مریم اور داؤد کی زبان سے لعنت بھیجی۔

ایک دفعہ کچھ لوگوں نے آیت :—

یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لَا یَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ[2]

اے ایمان والو! اپنی فکر کرو کسی دوسرے کی گمراہی سے تمہارا کچھ نہیں بگڑتا اگر تم خود راہ راست پر ہو—

سے یہ مفہوم نکالا کہ یہ کسی شخص کی ظلم و گمراہی پر خاموش رہنے کی اجازت فراہم کرتی ہے۔ ابو بکر صدیقؓ کو علم ہوا تو انہوں نے اس کی وضاحت کی۔ کتب حدیث میں اس کی تفصیل ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے:

یا ایها الناس انکم تقرءون هذه الأیة وانکم تضعونها علی غیر موضعها وانی سمعت رسول اللہ یقول ان الناس اذا رأوا الظالم فلم یأخذوا علی یده اوشك ان یعمهم اللہ تعالٰی بعقاب وانی

---

[1] مسند احمد ۱: ۳۹۱ ترمذی، ابواب التفسیر: ۱۱: ۵

[2] المائدہ ۵: ۱۰۵

سمعت رسول اللہ یقول ما من قوم یعمل فیھم بالمعاصی ثم یقدرون علی ان یغیروا فلم یغیروا الا یوشك ان یعمھم اللہ بعقاب[1]

لوگو تم اس آیت کو پڑھتے ہو اور اس کی غلط تاویل کرتے ہو میں نے رسول اللہ کو فرماتے سنا ہے کہ لوگوں کا حال جب یہ ہو جائے کہ وہ ظالم کو دیکھیں مگر اس کا ہاتھ نہ پکڑ سکیں تو پھر اللہ کو ان پر عام عذاب بھیجتے دیر نہیں لگتی اور میں نے رسول اللہ کو کہتے سُنا ہے کہ کوئی قوم ایسی ہو جس میں گناہوں کا ارتکاب ہوتا ہو اور کچھ لوگ اس حالت کے بدلنے پر قادر ہوں لیکن پھر بھی نہ بدلیں تو اللہ کی طرف سے سزائے عام نازل ہوتے دیر نہیں لگتی۔"

گویا قیام عدل کی انفرادی اور اجتماعی کوششوں میں کوتاہی سے نہ صرف یہ کہ معاشرے کا سکون برباد ہوتا ہے بلکہ اللہ کی گرفت کا امکان بھی ہے جو دنیا و آخرت کی سب سے بڑی ذلت ہے۔

---

[1] ترمذی، ابواب التفسیر: ۱۱ء۱۸۱۔ مشکوٰۃ، باب امر، باب ۲: ۴۴۳

اسلام کا نظامِ عدل

جناب جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن

۱ - اسلام ہی دنیا کا وہ واحد مکمل و کامل دین ہے جو اپنے ماننے والوں کے لیے زندگی کے ہر ہر گوشے اور شعبے میں ہدایات کا ایک جامع ذخیرہ لیے ہوئے ہے، خواہ وہ شعبہ مسلمان کی انفرادی زندگی سے متعلق ہو یا معاشرے کی اجتماعی زندگی سے، خواہ وہ گوشہ تجارت و صنعت کا ہو یا تعلیم و اخلاق کا، قانون سیاست کا ہو یا جنگ و حرب کا، داخلی امن و امان کا ہو یا خارجہ پالیسی کا۔ اگرچہ زندگی کے ان گوناگوں پہلوؤں اور گوشوں کی تفصیلات اور جزئیات جدا جدا ہیں، مگر ان سب میں دو بنیادی قدریں مشترک ہیں ایک ایمان باللہ اور ایمان بالرسالت اور دوسری عدل و انصاف اور مساوات۔ یہ دونوں قدریں آپس میں مربوط ہیں، وہ اس طرح کہ ایمان باللہ انسان کو خدا کے بتائے ہوئے طریقہ عدل کو اختیار کرنے کے لیے داخلی طور پر مجبور کرتا ہے اور عدل و مساوات کے قیام کا ذریعہ بنتا ہے، خواہ خارجی دباؤ کتنا ہی زور آور کیوں نہ ہو۔ اس طرح اندر کا انسان جو اپنے اندر ملکوتی صفات رکھتا ہے، باہر کے انسان کی شیطانی خواہش کے آگے سپر انداز نہیں ہوتا۔ اسی لیے اسلام اپنے ماننے والوں کے لیے صاف صاف تلقین کرتا ہے۔

ولایجرمنکم شنان قوم علی ان لاتعدلوا، اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ"

۲۔ یعنی کسی قوم کی دشمنی تم کو اس پر آمادہ نہ کرے کہ جادۂ انصاف سے تم ہٹ جاؤ، انصاف کرو کہ انصاف ہی تقویٰ کی نزدیک ترین راہ ہے۔ یہاں تقوےٰ سے چند ظاہری مخصوص شکلوں اور طریقوں کی پابندی اور پیروی کا نام نہیں بلکہ تقوےٰ سے مراد نفس کی وہ کیفیت ہے جو خدا ترسی، احساس ذمہ داری اور اللہ کے سامنے جواب دہی کے زندہ ادراک اور احساس سے پیدا ہوتی ہے۔

۳۔ بد قسمتی سے برصغیر میں انگریزوں کے دَور حکومت میں اسلامی نظام درہم برہم ہو جانے کی وجہ سے اسلامی فکر اور اسلامی شریعت کے احکام اپنی اصلی ہیئت اور حقیقی شکل میں موجود نہ رہے اور جو کچھ اسلامی قانون نظر آتا ہے وہ اپنے عمل میں اسلامی رُوح، فکر اور جذبے سے خالی ہے۔ ہمارا موجودہ اجتماعی ڈھانچہ Soc al structure اور عدالتی نظام و طریقہ کار انگریزوں کا ورثہ ہے۔ انصاف میں تاخیر، آئے دن کی پیشیاں، بے اندازہ خرچ، وکلاء کی فیسیں، رشوت اور سفارش کا عمل دخل ایک عام آدمی میں یہ حوصلہ ہی نہیں پیدا ہونے دیتا کہ وہ مروجہ طریقہ ہائے عدل و انصاف کے ذریعے اپنی سماجی ناہمواریوں اور ظلم و زیادتی کے مداوے کا طالب ہو۔ اس طرح معاشرے میں دیکھتی آنکھوں انصاف کا خون ہوتا رہتا ہے۔ اسلام ظلم و استحصال سے پاک معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے۔ اور اس کے لیے ایک ایسا جامع و مربوط نظام عدل رکھتا ہے۔ جس پر عمل کرنے سے ہمارے معاشرے میں امن و امان اور خیر و برکت کا ایک نیا سورج طلوع ہو سکتا ہے۔

۴۔ اسلام میں عدل و انصاف کا اصل سرچشمہ خداوند تعالیٰ کی ذات ہے۔ اور اس سرچشمہ سے پیدا ہونے والے قوانین کا نفاذ مسلمانوں کی جماعت کے سپرد

ہے۔ چنانچہ اسلام میں قضایا دادرسی یا عدل گستری کو اہم ترین انسانی فرائض میں شامل کرتے ہوئے اسے مملکت اسلامیہ کا اولین فرض قرار دیا گیا ہے۔

قاضی (جج) کا منصب

۵۔ اس منصب کی عظمت کے لیے صرف اس قدر لکھ دینا کافی ہے کہ یہ فریضہ خود رسول اکرم حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انجام دیا اور اس کے بعد خلفائے راشدین اور ان کے نائبین یہ خدمت انجام دیتے رہے۔

خداوند کریم نے انبیائے کرام کے ذمے تبلیغ دین حق کے ساتھ قضا کا فریضہ بھی عائد کیا۔ اللہ تعالےٰ قرآن پاک میں فرماتا ہے کہ:

یاداؤد انا جعلنٰك خليفة فى الارض فاحكم بين النّاس بالحق۔ [1]

ترجمہ: یعنی اسے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر اپنا خلیفہ بنایا پس آپ لوگوں کے درمیان حق (عدل وانصاف) کے ساتھ فیصلہ فرمائیں۔

اور دوسری آیت میں سرکار دوعالم کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

انا انزلنا عليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله۔ [2]

ترجمہ: یعنی تحقیق ہم نے آپ پر یہ کتاب نازل کی ساتھ حق کے تاکہ آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ فرمادیں۔

قرآن پاک میں متعدد جگہ عدل وانصاف کا ذکر آیا ہے جس سے منصب قضا

---

[1] سورہ ص آیت ۲۶۔

[2] سورۃ نساء آیت ۱۰۶

کی اہمیت اور عظمت ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ سورۃ نساء میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل [1]

ترجمہ: یعنی اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو

اور اسی طرح سورۃ مائدہ میں فرماتا ہے:

فاحکم بینھم بما انزل اللّٰہ ولا تتبع اھواءھم [2]

ترجمہ: یعنی پس حکم کرو ان کے درمیان ساتھ اس چیز کے جو اللہ نے نازل کی ہے (یعنی کتاب) اور نہ کرو پیروی ان کی خواہشوں کی۔

انصاف کے لازم ہونے کے سلسلہ میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

یاایھا الذین اٰمنوا کونوا قوامین للّٰہ شھداء بالقسط ولا یجرمنکم شنان قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ [3]

ترجمہ: یعنی اے ایمان والو! انصاف کے ساتھ گواہی دینے کے لیے اللہ کے واسطے قائم رہنے والے ہو جاؤ اور تمہیں کسی قوم کی دشمنی اس پر آمادہ نہ کرے کہ تم جادۂ انصاف سے ہٹ جاؤ، تم انصاف کرو کہ وہ تقوے کے زیادہ قریب ہے۔

دوسری آیت ہے کہ:

ومن لم یحکم بما انزل فاولٰئک ھم الکافرون [4]

---

[1] سورۃ نساء، آیت ۵۸۔

[2] سورۃ مائدہ، آیت ۵۱۔

[3] سورۃ مائدہ آیت ۹،۸۔

[4] سورۃ مائدہ، آیت ۴۷۔

ترجمہ: یعنی جن لوگوں نے فیصلہ نہیں کیا، ساتھ اس کے جو اللہ نے نازل فرمایا، پس وہی لوگ کافر ہیں۔

اسی طرح ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم

ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما[1]

ترجمہ: یعنی قسم ہے آپ کے رب کی، وہ ہرگز ایمان لانے والے نہ ہوں گے یہاں تک کہ بنا لیں آپ کو حکم، اس معاملے میں جس میں وہ جھگڑتے تھے اپنے درمیان، اور پھر (جب آپ فیصلہ دیدیں تو) نہ محسوس کریں تنگی اپنے دلوں میں، اس فیصلہ سے جو آپ دیدیں۔

ایک اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين، ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا، وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا[2]

ترجمہ: یعنی اے ایمان والو! ہو جاؤ تم اللہ کے لیے گواہی دینے والے انصاف کے ساتھ قائم رہنے والے، خواہ وہ خلاف ہو اپنی ذات کے یا والدین یا اقربا کے، خواہ ہو وہ شخص دولت مند یا فقیر، پس اللہ ان کے ساتھ زیادہ مہربان ہے۔ پھر مت

---

[1] سورۃ نساء ۴، آیت ۶۵۔

[2] سورۃ النساء ۴، آیت ۱۳۵۔

کرو خواہش کی پیروی عدل نہ کرکے اور اگر تم نے پشت پھیری یا اعراض (گریز) کیا
تو تحقیق اللہ تعالیٰ اس چیز سے خبردار ہے جو تم کرتے ہو۔

سرکار دوعالم حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا کے بارے میں فرمایا ہے:

لسان القاضی بین الجمرتین من النار حتی یقضی بین الناس فاما
فی الجنۃ واما فی النار[1]

ترجمہ: یعنی قاضی کی زبان دو انگاروں کے درمیان ہے یا تو جنت میں یا دوزخ میں یعنی
بسبب قدرت فیصلہ وہ ہر وقت جنت و دوزخ کے درمیان معلق رہتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اور حدیث ہے:

کیف یقدس اللہ امۃ لا یؤخذ لضعیفھم من شدیدھم[2]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کسی ایسی امت کو کیسے پاک رکھ سکتا ہے جس میں ان کے ضعیف کا حق
ان کے قوی سے نہ لیا جائے۔

حضرت بریدہ رضؓ سے مروی ہے۔

قال رسول اللہ ~~صلی اللہ علیہ وسلم القضاۃ ثلثۃ~~ واحد فی الجنۃ و
اثنان فی النار فاما الذی فی الجنۃ فرجل عرف الحق فقضی
بہ ورجل عرف الحق فجار فی الحکم فھو فی النار، ورجل
قضی فی الناس علی جھل فھو فی النار[3]

---

[1] القضا فی الاسلام، محولہ بالا، ص ۲۷۴ (فقہ شیعی)

[2] ابن ماجہ مطبوعہ اصح المطابع، ص ۲۸۹۔

[3] مشکوٰۃ، محولہ بالا، ص ۳۲۴۔

ترجمہ: یعنی قاضی تین ہیں، ایک جنت میں اور دو دوزخ میں پس جس شخص نے حق کو پہچانا اور اس کے مطابق فیصلہ کیا، وہ جنتی ہے اور جس شخص نے حق کو جاننے کے باوجود فیصلہ میں ظلم کیا وہ دوزخی ہے اور جس شخص نے جہالت پر لوگوں کے درمیان فیصلہ کیا، وہ بھی دوزخی ہے۔

ایک صحیح حدیث میں منقول ہے کہ:

سبعة يظلهم الله تحت ظل عرشه الحديث فبدا بالامام العادل، وقال صلعم: المقسطون على منابر من نور يوم القيامة على يمين الرحمٰن وكلتا يديه يمين۔

ترجمہ: یعنی سات شخصوں کو اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سائے میں رکھے گا۔ یہ بیان کرتے ہوئے حضورؐ نے ان سات میں سے امام عادل کو مقدم کرتے ہوئے فرمایا: انصاف و عدل کرنے والے حاکم قیامت کے دن نور کے ممبروں پر ہوں گے۔ یہ ممبر رحمٰن کی داہنی جانب قائم ہوں گے اور رحمٰن کی دونوں جانبین داہنی ہی ہیں۔[1]

قضا کے بارے میں حضرت امام جعفر صادقؑ نے فرمایا:

القضاة اربعة ثلاثه فى النار و واحد فى الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار الخ[2]

ترجمہ: یعنی قاضی چار ہیں۔ تین دوزخ میں ہیں اور ایک جنت میں۔ وہ شخص جس نے دیدہ و دانستہ (جانتے بوجھتے) ظلم کے ساتھ فیصلہ دیا، وہ جہنم میں جائے گا اور وہ شخص جس نے ظلم کے ساتھ فیصلہ دیا اور وہ نہیں جانتا تھا،

---

[1] معین الحکام، مطبوعہ مصر، ۱۳۱۰ ہجری، ص ۸۔

[2] قضا فی الاسلام، محولہ بالا، ص ۲۱۔

وہ بھی جہنم میں جائے گا۔ اور وہ شخص جس نے حق کے ساتھ فیصلہ دیا، اور وہ نہ جانتا تھا کہ وہ حق ہے، وہ شخص بھی جہنم میں جائے گا۔ اور وہ شخص جس نے حق پر فیصلہ دیا۔ اور جانتا تھا کہ وہ حق ہے وہ جنتی ہے۔

بظاہر اس قول کا جملہ ۲ و ۳ اہل سنت کی حضرت بریدہ والی مذکورہ بالا حدیث کے اس جملہ کی تفصیل ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ جس قاضی نے اپنے جاہل ہونے کے باوجود فیصلہ دیا وہ جہنمی ہے۔

شمس الائمہ شمس الدین السرخسی (متوفی ۴۸۲ھ) نے اپنی مشہور کتاب "المبسوط" کی جلد ۱۶ صفحہ ۵۹ پر لکھا ہے کہ:

ان القضاء بالحق من اقوی الفرائض بعد الایمان باللہ تعالیٰ وھو من اشرف العبادات۔

ترجمہ: یعنی حق و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کے بعد سب سے زیادہ قوی فرض ہے اور یہ تمام نفلی عبادتوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ مکرم اور مشرف عبادت ہے۔

آگے چل کر اسی کتاب کے صفحہ ۷۹ پر اسلامی تصور عدل گستری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عدل و انصاف کا انحصار مذہبی اصولوں کے اطلاق پر ہے۔ اس میں کسی مادی تصور کا دخل نہ ہونا چاہیے۔

اس طرح امام علاء الدین الکاسانی (متوفی ۵۹۵ھ) نے اپنی مشہور کتاب "البدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" میں انصاف رسانی کو مذہب کا ایک اہم اصول بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ "عدالتی فرائض کی انجام دہی محض مذہبی نوعیت کا ایک فرض منصبی ہی نہیں، بلکہ ایک عبادت اور مذہبی فریضہ کی تکمیل ہے۔

شیخ علاؤالدین ابوالحسن علی بن خلیل طرابلسی نے اپنی کتاب معین الحکام میں لکھا ہے کہ قضا کے اس بزرگ مرتبہ کی عظمت اور اس کی معرفت انسان پر واجب ہے رسولوں کی بعثت کا یہی مقصد رہا ہے۔ اس فریضہ کی انجام دہی سے نظام عالم قائم رہا ہے اس عہدے کو نبی علیہ السلام نے ان نعمتوں میں سے ایک نعمت شمار فرمایا ہے جن پر حسد کرنا جائز ہو سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ نے آنحضرت صلعم سے روایت کیا ہے، آپ نے فرمایا: حسد جائز نہیں، مگر دو امر میں ایک اس شخص کے حق میں جس کو اللہ تعالیٰ نے مال دیا ہو اور وہ اس مال کو اس کے حق ہی میں صرف کرتے دیکھے وہ شخص جس کو اللہ تعالےٰ نے علم عطا کیا ہو، اور وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اس کے موافق عمل کرے۔ ؎

اسلام کا تصور عدل

اسلام میں عدل گستری کے تصور میں بنیادی طور پر خوفِ خدا اور خشیت الٰہی شامل ہے اور یہی وہ تصور ہے جو اسلامی نقطۂ نظر سے قاضی یا جج کے اعمال و افعال کا جزو لاینفک بن جاتا ہے اور اس کو اپنے عدالتی فرائض کی بجاآوری میں رشد و ہدایت اور مشعلِ راہ کا کام دیتا ہے اسلام نے عدالتی کارروائیوں کے مشتہر اور عام کرنے پر زور دیا ہے۔ چنانچہ اسلامی نظام عدل میں کھلی عدالتوں اور عدالت میں زبانی بیانات پر ابتداء ہی سے عمل کیا جاتا رہا ہے۔

اسلامی تصور انصاف سختی کے ساتھ مساوات کی تلقین کرتا ہے۔ قرآن پاک

؎ الواجب، تعظیم هذا النسب الشریف ومعرفة مكانة من الدین فیه بعثة الرسل وبالقیام به قامت السموات والارض. جملة النبی صلعم

سورۃ نساء کی ۱۳۵ ویں آیت میں فرماتا ہے :

ان یکن غنیا او فقیرا فاللہ اولیٰ بھما فلا تتبعوا الھویٰ ان

تعدلوا وان تلووا او تعرضوا فان اللہ کان بما تعملون خبیرا۔

اسلامی تصور عدل و انصاف میں بڑے چھوٹے کی کوئی تمیز نہیں۔ بڑے سے بڑا جلیل القدر سلطان اور ایک معمولی شخص عدالت میں ایک ہی جگہ کھڑے نظر آتے ہیں۔ کسی کی سعی و سفارش کی ممانعت ہے۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ تاریخی قول صحیح بخاری میں آج بھی اپنی جگہ سنہری حرفوں میں لکھا ہوا ہے کہ " محمدؐ کی بیٹی بھی اگر چوری کرے گی تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

اسلام میں انصاف ہر شہری کا بنیادی حق ہے اس لیے یہ بات اسلامی تصور عدل کے منافی ہے کہ حکومت ان سے کسی قسم کا کوئی معاوضہ لے، چنانچہ اسلامی طریقہ عدل و انصاف میں کورٹ فیس وغیرہ کا کوئی وجود نہیں۔ اور نہ مدعی پر اس قسم کی کوئی زیر باری ڈالی گئی ہے

اسلام انصاف میں تعجیل یعنی عجلت اور جلدی کا قائل ہے۔ اس لیے ایک ایسا طریقہ کار رکھتا ہے جس سے انصاف میں تاخیر نہ ہونے پائے، کیونکہ انصاف میں تاخیر خود انصاف ہی کی نفی ہے۔ انصاف رسانی کے طریقے یعنی نظام کے قیام اور اس کے

(بقیہ حاشیہ) من النعم التی یباح الحسد علیھا فقد جاء من حدیث ابن مسعود عنہ علیہ الصلوٰۃ والسلام۔ لاحسد الا فی اثنین رجل اتاہ اللہ مالا فسلطہ علی ھلکتہ فی الحق ورجل اتاہ اللہ الحکمۃ فھو یقضی بھا ویعمل بھا۔ (معین الحکام، محولا بالا ص ۷)

حصول کے لیے ضروری ہے کہ حکومت وقت قابل اور متدین اشخاص کو آبادی کے لحاظ سے کافی تعداد میں جج مقرر کرے۔ تاکہ مقدمات کے فیصلوں میں تاخیر اور حرج واقع نہ ہونے پائے۔

علامہ تقی الدین نبہانی نے اپنی مشہور کتاب "نظام الحکم فی الاسلام" میں لکھا ہے کہ اسلامی نظریہ انصاف کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ فیصلہ سختی کے ساتھ قانون کے مطابق ہونا چاہیے۔ اور قاضی یا جج کو سیاست اور حکومت کے میلانات ورجحانات سے کسی طرح متاثر نہ ہونا چاہیے۔

ظاہر ہے کہ جب اسلام انصاف رسانی کو ایمان کے بعد سب سے قوی فریضہ قرار دیتا ہے تو اس فریضہ کی بجاآوری کے لیے اپنے دامن میں ایک سہل مفید اور عادلانہ عدالتی نظام بھی رکھتا ہے۔ گو یہ نظام منزل من اللہ نہیں ہے لیکن کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کی روح سے ہم آہنگ ہونے کے سبب موصل الی اللہ ضرور ہے۔ ایک پاک نفس انسان یہ محسوس کر سکتا ہے کہ اسلام کے اجتماعی تقاضوں میں از اول تا انتہا خدا پرستی، خدا ترسی، ابقاء انسانیت اور عدل واعتدال کارفرما نظر آتا ہے جو قرآن وسنت کی محکم بنیادوں پر قائم ہے۔

اسلامی نظام عدل

اس نظام کی خشت اول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں رکھی گئی۔ مدینہ طیبہ ہجرت فرمانے کے بعد اول اول آپ خود ہی مقدمات کا فیصلہ فرمایا کرتے تھے۔ جب اسلامی فتوحات کا سلسلہ سرزمین حجاز سے نکل کر دوسرے مقامات تک پھیلنے لگا تو آپؐ نے ان مقامات پر اپنے نائب بھیجے۔ چنانچہ آپؐ نے مختلف مواقع پر مکہ مکرمہ، طائف ویمن وغیرہ اپنے متعدد اصحاب کو امیر، حاکم، قاضی مقرر فرما کر روانہ فرمایا، جن میں منجملہ حضرت

علی، حضرت معاذؓ بن جبل اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ وغیرہ ہم صحابہ شامل تھے۔ کبھی ایسا بھی ہوا کہ تبلیغ دین کے سلسلہ میں ایک صحابی کو، اور معاملاتی امور بشمول تصفیہ مقدمات کے لیے دوسرے صحابی کو، ایک ہی شہر اور ایک ہی مقام کے لیے مقرر فرمایا، اور کبھی ایک ہی صحابی نے دونوں فرائض انجام دیئے۔ درصل اس کا مدار شہر کی وسعت پر موقوف تھا۔ یہی طریقہ خلیفہ اوّل حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت میں قائم رہا حتیٰ کہ حضرت عمر ابن خطاب رضی اللہ عنہ کی خلافت کا دور شروع ہوا اور اسلامی سلطنت کی حدود مشرق سے مغرب اور جنوب سے شمال تک پھیلتی چلی گئیں۔ چنانچہ حضرت عمر نے اس امر کی ضرورت محسوس کی کہ انتظامی عہدے دار یعنی گورنر کے ساتھ مثلاً عدالتی فرائض انجام دینے کی غرض سے قاضی مقرر کئے جائیں آپ نے مختلف مقامات پر مختلف صحابہ کو قاضی مقرر فرمایا۔ چنانچہ مدینہ منورہ میں زید بن ثابتؓ، بصرے میں حضرت کعبؓ بن سور ازدی، فلسطین میں حضرت عبادہؓ ابن صامت، کوفے میں حضرت عبداللہؓ بن مسعود جیسے کبار صحابہ کو قاضی مقرر فرمایا۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں قاضی اگرچہ صوبے کے گورنر کے ماتحت ہوتا تھا، لیکن عموماً حضرت عمرؓ خود ہی قاضی کا تقرر فرماتے تھے۔

حضرت عمر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کا خط — قضا کا دستور العمل

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس خط کا جو انہوں نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا، بروایت اسامہ الہذلی، ابو الملیح وابو بکر الہذلی ذکر کیا ہے مذکورہ بالا خط کا ترجمہ حسب ذیل ہے۔

"اچھی طرح سمجھ لو کہ قضا ایک اہم فریضہ ہے اور ایسی سنت ہے جس کی اتبا

ضروری ہے، جب کوئی شخص اپنا مقدمہ تمہارے پاس لائے تو کامل غور و فکر کے ساتھ اس کی باتیں سنو اور جب تم فریقین کی باتیں سننے کے بعد کسی فیصلے پر پہنچ جاؤ تو اس کا نفاذ بھی کرو، کیونکہ درست فیصلہ کرنے کا اس وقت تک فائدہ نہیں جب تک اس فیصلہ کا نفاذ نہ کیا جائے۔ تمام لوگوں کو اپنے حضور میں اور اپنے انصاف میں برابر رکھو تاکہ کمزور اور غریب آدمی انصاف سے مایوس نہ ہو اور زبردست اور طاقتور کو تم سے کسی رورعایت کی امید نہ ہو۔ جو شخص دعوےٰ کرے اس کے ذمے ثبوت بہم پہنچانا ضروری ہے اور جو اپنے خلاف عائد کردہ الزام کی تردید کرے اس پر قسم کھانا واجب ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے (یعنی فریقین راضی نامہ کر سکتے ہیں) لیکن ایسی صلح جو حلال کو حلال رکھے اور حرام کو حرام۔ ایسی صلح (راضی نامہ) جائز نہیں۔ جس سے حرام حلال اور حلال حرام ہو جائے۔ اگر کوئی شخص اپنے حق کو ثابت کرنے کی خاطر فوری طور پر ثبوت مہیا نہ کر سکے تو اسے کچھ عرصے کی مہلت دو اگر اس عرصہ میں وہ ثبوت مہیا کر دے تو اس کا حق اسے دلا دو لیکن اگر مدت کے اختتام تک وہ ثبوت بہم نہ پہنچا سکے تو مقدمہ خارج کر دو۔ ایسا کرنے سے اتمام حجت بھی ہو جائے گا اور شک بھی دور ہو جائے گا۔ اگر تم نے آج کوئی فیصلہ کیا ہے لیکن مزید غور و فکر اور عقل سے کام لینے کے بعد تمہیں وہ فیصلہ غلط معلوم ہو اور حق ظاہر ہو جائے تو پہلے فیصلے سے رجوع کرنے میں کوئی امر مانع نہ ہونا چاہیے کیونکہ حق اپنی جگہ پر قائم ہے اسے کوئی چیز بدل نہیں سکتی اور باطل پر اصرار کرنے سے حق کی طرف رجوع کرنا بہتر ہے سب مسلمان قابل اعتبار ہیں، سوائے ان اشخاص کے جن کو حد کی سزا میں کوڑے لگائے گئے ہوں یا جنہوں نے جھوٹی گواہی دی ہو یا جن کا نسب مشکوک ہو۔ جس مسئلہ کے متعلق تمہارے دل میں شبہ پیدا ہو، اور کتاب اللہ اور سنت

نبوی میں اس کا ذکر نہ ہو تو اس پر خوب غور و فکر کرو پھر اس کی مثالوں اور نظیروں کو دیکھو۔ اس کے بعد قیاس سے کام لو اور جو قیاس اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی سنّت کے زیادہ قریب ہو اس کے مطابق حکم صادر کرو تنگ دلی کا اظہار نہ کرو فریقین مقدمہ کو کسی قسم کی تکلیف مت پہنچاؤ۔ مقدمہ پیش ہونے کے وقت بد خلقی مت دکھاؤ اگر مقدمے کا صحیح فیصلہ کرو گے تو اللہ تعالےٰ اس کا بہت بڑا اجر دے گا جس شخص کی نیت ٹھیک ہو گی اور خواہ اسے اپنے اور اپنے عزیز و اقارب کے خلاف ہی فیصلہ کرنا پڑے لیکن وہ حق و انصاف کے راستے پر گامزن رہے گا تو اللہ تعالیٰ اس کا ہر طرح کفیل ہو گا۔ لیکن جو شخص جادۂ عدل و انصاف سے بھٹک جائے گا۔ اور ایسے فیصلہ کرے گا جس پر خود اس کا دل مطمئن ہونے کے لیے تیار نہ ہو گا، تو اس کا معاملہ اللہ تعا کے ساتھ ہے اللہ تعالےٰ اپنے بندوں کو صرف اسی صورت میں ثواب کا حقدار ٹھہرائے گا۔ جب وہ اپنے اعمال خلوص نیت کے ساتھ بجالائیں گے۔"

حافظ ابن قیم (متوفی ۷۵۱ھ) نے اپنی کتاب "اعلام الموقعین" میں لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ خط اسلامی نظام عدل کی بنیاد اور ایک بہترین دستور العمل ہے۔

حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں دیوانی و فوجداری مقدمات کی سماعت کے اختیارات ایک ہی قاضی کو حاصل ہوتے تھے، مقدمات کی مذکورہ دونوں قسموں کے بموجب تقسیم اختیارات اور پھر ہر ایک قسم کے لیے علیحدہ قاضی کا تقرر وجود میں نہ آیا تھا، بلکہ ہر قسم کے مقدمات ایک ہی قاضی کے دائرہ اختیار میں تھے۔ چنانچہ حضرت عثمان و حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور خلافت میں بھی یہی شکل رہی بنو امیہ کے زمانے تک قاضیوں کا تقرر خود خلیفہ وقت یا علاقے کا حاکم کرتا تھا۔ اس وقت سب قاضیوں کی حیثیت اور مرتبہ یکساں تھا۔ کسی ایک قاضی کو دوسرے پر

امتیاز یا تقدم حاصل نہ تھا، لیکن بنو عباس کے دور حکومت میں امام ابو یوسف کو قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا تو انہیں ملک کے مختلف حصوں میں قاضی مقرر کرنے اور انہیں معزول کرنے کے اختیارات بھی حاصل ہوئے۔ انہیں دوسرے ماتحت قاضیوں کے فیصلوں کی جانچ اور نگرانی کرنے کا بھی اختیار حاصل تھا۔ امام ابو یوسف کے بعد بھی قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا عہدہ قائم رہا۔ ان کے بعد مامون نے یحییٰ کو قاضی القضاۃ مقرر کیا ابوالحسن علی بن نعمان (۳۶۶ ھ) کو بھی قاضی القضاۃ مقرر کیا گیا۔ صرف مملکت کے صدر مقام (بغداد) میں قاضی القضاۃ کا عہدہ ہوتا تھا۔ لیکن بعد میں سلطنت کا شیرازہ منتشر ہونے کے ساتھ یہ عہدہ بھی ختم ہو گیا۔

اسلامی نظام عدل میں عام قاضیوں کے علاوہ ایک عہدہ قاضی العساکر کا بھی تھا یہ قاضی مجاہدین کے ساتھ جہاد میں جاتے اور مجاہدین کے تنازعات یا نئے مفتوحہ علاقوں میں عدالتی فرائض انجام دیتے۔ مفتوحہ علاقوں میں نئی عدالتیں قائم کرنا بھی انہیں کے فرائض میں شامل تھا علاوہ ازیں ایک عہدہ محتسب کا بھی پایا جاتا ہے۔ محتسب دراصل قاضی ہی کا درجہ رکھتا تھا۔ اس کے دائرہ اختیار میں ایسے امور تھے جو بلدیات کے احکام کی خلاف ورزی سے متعلق ہوں نیز عوام الناس کے آداب و اخلاق کی نگرانی، گراں فروشی کی روک تھام اور ٹریفک کا انتظام بھی محتسب سے متعلق تھی۔ اس کے علاوہ ارباب اقتدار کے ظلم و ستم اور چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک حاکم کا تقرر ہوتا تھا جس کو والی المظالم کہا جاتا تھا۔ اس کے سپرد ان احکام کا نفاذ کرانا بھی تھا جو قاضی یا محتسب کے دائرہ امکان سے باہر تھے۔ موجودہ دور کی اصطلاح قانون میں والی المظالم کو Administrative court عدالت انتظامی کہا جا سکتا ہے۔

بعض اوقات مخصوص مقدمات کی سماعت کے لیے خاص عدالتیں تشکیل دی

جاتی تھیں۔ چنانچہ الماوردی کا بیان ہے کہ بالعموم فوجیوں کے باہمی تنازعات کے تصفیہ کے لیے خصوصی جج مقرر کئے جاتے تھے مگر خاص عدالتوں کے اختیارات ہمیشہ محدود ہوتے تھے۔ دیوانی و فوجداری مقدمات کے لیے علیحدہ عدالتیں نہ تھیں۔ بلکہ ہر قاضی اپنے علاقے میں بلا تخصیص مقدمات کی سماعت کرتا تھا۔

اسلامی عدالتوں میں صرف ایک ہی قاضی اجلاس کرتا تھا۔ موجودہ نظام ہائے عدالت کی طرح اجلاس متنفقہ یا کاملہ کا دستور نہ تھا۔ عدالت اپیل کے اختیارات قاضی القضاۃ کو حاصل تھے۔ خلیفہ خود بھی بعض مقدمات کی سماعت کرتا تھا۔

حافظ ابن قیم نے قضاۃ کے تقرر اور تقسیم فرائض و اختیارات کے متعلق ایک جامع عبارت میں اس طرح تصریح کر دی ہے کہ "ولایت قضا کا عموم و خصوص یا جو اختیارات قاضی کو حاصل ہوتے ہیں ان کی بنیاد حالات و عرف پر ہے، اس کی شریعت میں کوئی حد مقرر نہیں۔ بعض حالات میں محض احکام شرعیہ کے ذریعے مقدمات باہمی کے فیصلے تک محدود کیا جا سکتا ہے۔ اور بعض حالات و مقامات اور زمانے کے اعتبار سے قاضی کو جنگی انتظامات تک سپرد کئے جا سکتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ہر شہر و مملکت کے حالات کے پیش نظر اور عرف و عادت کا لحاظ کرتے ہوئے قضا کے اختیارات تفویض کئے جا سکتے ہیں اس مسئلے میں تحقیقی قول یہی ہے۔"[1]

قاضی (جج) کی اہلیت

قاضی کے تقرر میں اہلیت قضا کا لحاظ رکھنا ضروری ہے یعنی یہ کہ وہ کتاب و سنت کا عالم ہو، رائے میں اجتہادی صفت کا حامل ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کا قاضی مقرر کرتے وقت قضا کے متعلق جو سوالات کئے تھے ان میں حضرت معاذ رض

---

[1] معین الاحکام، محولہ بالا، ص ۱۲

نے اپنے جواب میں یہ بھی فرمایا تھا " اجتہد برائی " کہ کتاب وسنت میں سے کسی حکم کے منصوص نہ ہونے پر اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس پر آنحضرتؐ نے اللہ تعالےٰ کا شکر ادا فرمایا تھا۔ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے :

یاداؤد انا جعلناك خلیفۃً فی الارض فاحکم بین الناس بالحق [1]

ترجمہ، یعنی اے داؤد! ہم نے تم کو زمین میں حاکم مقرر کیا ہے پس تم لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو۔

قاضی حق پر فیصلہ اُسی وقت کر سکے گا جب کہ کتاب وسنّت کا عالم اور اجتہاد بالرائے سے متصف ہو گا۔ کیونکہ واقعات غیر محدود ہیں اور نصوص شرعیہ محدود و معدود ہیں۔ قاضی کو ہر واقعہ اور ہر حادثہ میں شرعی نص کا ملنا ممکن نہ ہو گا۔ لامحالہ واقعات جدیدہ میں منصوص علیہ مسائل سے استنباط کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور یہ اسی وقت ہو سکے گا جبکہ وہ اجتہادی قوت رکھتا ہو۔ [2]

قاضی کی اہلیت کے لیے علماء کی متفقہ رائے ہے کہ وہ عالم ہو۔ اگر علم ناقص ہے تو قضا کی اہلیت نہیں رکھتا، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کا مجتہد ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعی قاضی کے لیے مجتہد ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ قاضی کے مجتہد ہونے کو مستحسن قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ شرط لازم نہیں ہے فقہ کی مشہور کتاب درالمختار میں لکھا ہے کہ " مناسب تو یہ ہے کہ قاضی صاحب اجتہاد ہو لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو تو کم از کم یہ ضرور ہونا چاہیے کہ وہ امانت اور دیانت کے اعتبار سے امین و متدین ہو، شک و شبہ سے بالاتر ہو عقل و فراست سے حصہ وافر ملا ہو،

---

[1] سورہ ص: ۲۶
[2] معین الحکام، محولہ بالا، ص ۱۵۔

نیز فقہ وسنت کے احکام سے باخبر ہو (تاکہ کم ازکم درجہ میں کچھ نہ کچھ قیاس سے کام لے سکے) راقم الحروف کے خیال میں یہ رائے زیادہ مناسب ہے کیونکہ اگر فقہی اجتہاد کو شرط لازم قرار دے دیا جائے تو سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا۔ البتہ اگر اجتہاد کے معنی یہ قرار دیئے جائیں کہ پیش آمدہ معاملے کو نظائر شرعیہ پر قیاس کرنے اور زائد سے زائد مشابہت پانے پر کسی نہ کسی حدتک قدرت رکھتا ہو تو یہ ایک حدتک ممکن ہو سکے گا۔ ورنہ قحط الرجال کے موجودہ زمانے میں کتنے لوگ ہوں گے جو اس اجتہاد فقہی کی شرط کو پورا کرسکیں گے۔

کیا عورت قاضی (جج) بن سکتی ہے؟

اس باب میں ایک اور اختلافی مسئلہ عورت کے قاضی مقرر کئے جانے کا ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور شیعہ جعفریہ کے نزدیک عورت کو قاضی نہیں بنایا جا سکتا۔ لیکن امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جن معاملات میں عورت کی گواہی قبول کی جا سکتی ہے اُن معاملات میں اسے قاضی بھی مقرر کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک حدود اور قصاص کے ماسوا دیگر معاملات کے تصفیہ کے لیے وہ قاضی مقرر کی جا سکتی ہے۔

جو لوگ عورت کو قضا کے لیے نااہل قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ قضا امامت کبریٰ کا ایک شعبہ ہے، چونکہ کوئی عورت امام نہیں بن سکتی۔ اس لیے وہ قاضی بھی نہیں بن سکتی۔ راقم الحروف کے خیال میں امام ابوحنیفہ کی رائے زیادہ قرین صواب ہے عورت کو قاضی بنایا جا سکتا ہے اور وہ ان تمام معاملات میں فیصلہ دینے کی مجاز ہے جن معاملات میں اس کی شہادت مقبول ہے۔

کونسل کا فیصلہ مشیران عدالت

آغاز اسلام ہی سے عموماً اور خلفائے راشدین کے عہد میں خصوصاً مقدمات کے فیصلوں میں صاحبان علم و بصیرت سے مشورے لیے جاتے تھے۔ چنانچہ اسلام کے اچھے اور برے ہر دور میں یہ طریقہ رائج رہا ہے کہ قاضیوں کی امداد کے لیے مفتیان شرع پر مشتمل مجلس مشاورت قائم تھی۔

اسلام میں عدلیہ کا مقام

اسلام میں قانون کی بالادستی اور بے خوف و خطر انصاف رسانی کے پیش نظر عدلیہ کو ایسا بلند مقام عطا کیا گیا ہے کہ آج کی متمدن دنیا میں بھی کوئی اور مذہب یا نظام صحیح معنی میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسلام کے نظام معدلت میں عدلیہ انتظامیہ سے علیحدہ، مختار اور کاملاً آزاد ہے تاکہ عدلیہ کے انتظامیہ کے ماتحت ہونے سے انصاف متاثر نہ ہو چنانچہ جسٹس امیر علی نے اپنی مشہور تصنیف ہسٹری آف سارا سینز مطبوعہ لندن، صفحہ ۶۲ پر وان ہیمر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "اسلامی نظام اپنی ابتداء ہی میں زبانی و عملی (قولاً و فعلاً) ہر دو اعتبار سے عدلیہ اور انتظامیہ کے مابین تفریق کا اعلان کرتا ہے۔

قانون شہادت

اسلامی نظام عدل میں قانون شہادت کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے۔ اسلامی قانون شہادت کی ایک اہم خصوصیت، جو دنیا کے کسی دوسرے نظام معدلت میں نظر نہیں آتی، یہ ہے کہ گواہوں کا نصاب مقرر ہے یعنی یہ پہلے ہی سے متعین ہے کہ کسی جرم یا دعوے کے ثابت کرنے کے لیے کم از کم کتنے گواہوں کا ہونا لازمی ہے۔ اسی طرح گواہوں کی جنسیت اور اہلیت وغیرہ سے متعلق بھی تفصیلی احکام موجود ہیں۔ لیکن میرے نزدیک اسلامی قانون شہادت کے سلسلہ کی نمایاں ترین خصوصیت یہ ہے کہ گواہ کے چال چلن کی تحقیقات کی جاتی

تھی کہ آیا وہ قابل اعتبار ہے یا نہیں؟ اس اصول کو شرعی اصطلاح میں "تزکیۃ الشہود" کہا جاتا ہے۔ اس کا وجود عہد نبوی میں ملتا ہے۔ خلافت راشدہ میں اس کو بہت ترقی ہوئی اور تحقیقات خفیہ بھی کی جانے لگیں چنانچہ محکمۂ قضا میں گواہوں کے علیحدہ رجسٹر ترتیب دیئے جاتے تھے۔

وکلاء کا کردار اسلام کے نظام عدل میں وکلاء کا موجودہ طریقہ رائج نہ تھا۔ البتہ وکیل کا بحیثیت کارندہ یا مختار کام کرنے کا وجود ملتا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں کتاب الوکالت کے نام سے مستقل باب پایا جاتا ہے۔ مگر وکیل کی مستقلاً پیشہ ورانہ حیثیت نہ تھی۔ اصطلاحاً مقدمات کی پیروی کرنے والے وکیل کو "وکیل الخصومۃ" کہا جاتا تھا۔ اگر محنتانہ طے نہ ہوا ہو مگر اس کا ادا کیا جانا مقصود ہو تو ایسی صورت میں بلحاظ نوعیت مقدمہ یا بحیثیت شخص اجر مثل (یعنی کام کے بقدر معاوضہ) دلایا جاتا تھا۔

قاضی تاج الدین ابونصر عبدالوہاب السبکی نے اپنی کتاب معید النعم و مبید النقم میں اس پیشے کے جواز اور شرائط کے متعلق لکھا ہے،

> "ہمارے نزدیک حق یہ ہے کہ وکالت سے جن وکلاء کا مقصود ذات خداوندی کی خوشنودی ہے۔ وہ مستحق تعریف ہیں، گو اس کا محنتانہ ہی کیوں نہ لیں۔ لیکن جو وکلاء صرف مقدمہ لڑنا اور حقوق کو باطل کرنا چاہتے ہیں وہ قابل مذمت ہیں۔ وکلاء کا فرض یہ ہے کہ وہ مؤکل سے صورت معاملہ کو خوب سمجھ لیں، واقعہ سے واقف ہو جائیں، اور یہ معلوم کر لیں کہ حق کس طرف ہے۔ وہ دلیل ایسی پیش کریں جس کو وہ حق سمجھتے ہوں لیکن اگر وہ اس کو جھوٹ سمجھنے کے بعد بھی پیش کریں تو ان کا ٹھکانا جہنم میں ہے۔"

اِسلامی اور مغربی تصوّرِ قانون کا تقابلی جائزہ

جناب پروفیسر طاہر القادری صاحب

موضوع زیرِ غور پر باقاعدہ گفتگو سے پہلے چند ضروری امور ذہن نشین کر لئے جائیں کہ جدید مغربی اصطلاح میں جس اساسی ضابطے کو قانون (LAW) کہا جاتا ہے۔ اسے فقہ اسلامی کی اصطلاح میں (حکم) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جس فن کو مغربی اصطلاح میں "علمِ قانون" Legal Science کہا جاتا ہے۔ اسے اسلامی اصطلاح میں "علم الاحکام" یا "الفقہ" (AL-FIQH) کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعض علماء و مصنفین نے غلطی سے قانون (LAW) کا ترجمہ عربی اصطلاح کے مطابق فقہ کر دیا ہے۔ حالانکہ فقہ "FIQH" خود حکم (LAW) نہیں۔ بلکہ "احکام شریعہ کا علم" (Science of Islamic Laws) ہے۔ اسی طرح مغربی اصطلاح میں جس فن کو اصول قانون (JURIS PRUDENCE) کہتے ہیں۔ اسے فقہ اسلامی کی اصطلاح میں "اصول الفقہ" کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ مزید برآں بعض لوگوں نے غلطی سے اسلامی قانون اور شریعت کو عین یکد گر قرار دے دیا ہے۔ حالانکہ شریعت "کل" ہے اور اسلامی قانون اس کا جز۔ شریعت میں عقائد و نظریات احکام و اعمال تزکیہ نفس اور تطہیر قلب کی تعلیمات جنہیں تصوف اور روحانیت کہتے ہیں۔ سب کچھ شامل ہے۔ مگر قانون حکم اور فقہ شریعت کے صرف

ں حصہ سے متعلق ہیں۔ جو "انسانی زندگی کے لئے ظاہری ضابطۂ عمل" مہیا کرتا ہے۔
سے عقائد و تصوف یا دیگر شرعی موضوعات سے کوئی سروکار نہیں حالانکہ وہ سب
ریعت کے دامن میں موجود ہیں۔ اب رہ گیا لفظ قانون (QANUN) تو یہ
ظ درحقیقت فقہ اسلامی کی اصل اصطلاح میں احکام شریعہ کے بجائے ان عملی
رر غیر دینی ضوابط و قواعد پر استعمال ہوتا ہے۔ جو قرآن و سنت یا اجماع قطعی سے
خوذ نہیں ہوتے۔ بلکہ انہیں "اولی الامر" کے تصورِ اختیار کے تحت معاشرے اور
راد کی عمومی بہبود کی خاطر ریاست یا اس کے دیگر قانون ساز ادارے تشکیل
یتے ہیں۔ مثلاً ٹریفک کے قوانین، ملازمت کے قوانین، تعمیرات کے قوانین
غیرہ۔ اس لئے اسلامی اصطلاح میں حکم (LAW) اور قانون (QANUN)
ں فرق کیا جاتا ہے۔ جبکہ مغربی نظام قانون میں مذکورہ بالا "تصور حکم" سرے
سے موجود ہی نہیں ہے۔ وہاں صرف "قانون" کا تصور ہے۔ حالانکہ ہمارے ہاں
اخذ اور نوعیت کے لحاظ سے حکم اور قانون دونوں تصورات پائے جاتے ہیں۔
س لئے عصر حاضر کے مسلم علماء نے تقابل اور سہولت کی خاطر مطلقاً قانون کی بجائے
سلامی قانون" کی اصطلاح استعمال کر کے اس کا دائرہ "حکم اور قانون" دونوں پہ
محیط کر دیا ہے۔ اور یہ عرف عام میں "فقہ" کا بدل سمجھا جانے لگا ہے۔ بنا بریں
ب ہم موضوع متذکرہ پر گفتگو کریں گے۔ تو اسلامی فقہ کے تناظر میں "قانون" یا
"اسلامی قانون" کا لفظ اس کے مخصوص اصطلاحی معنی کے بجائے وسیع اور
متداول معنی میں استعمال کریں گے۔ تاکہ قارئین کو کسی قسم کی دشواری کا سامنا نہ کرنا
پڑے۔

ہم نے موضوع کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

۱۔ مغربی تصورِ قانون (Western Concept of Law)

۲۔ اسلامی تصورِ قانون (Islami Concept of Law)

۳۔ اسلامی اور مغربی تصورِ قانون کا تقابلی جائزہ (Comparative Study of Islamic and Western Concepts of Law)

چونکہ تیسرے حصّہ موضوع کو سمجھنے کے لئے پہلے دو حصے نہایت ضروری ہیں جو موضوع کے مقدمات کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس لئے ہم اپنے بیان کا آغاز "مغربی تصورِ قانون" سے کرتے ہیں۔

مغربی تصوّرِ قانون

مغربی تصورِ قانون کی نوعیت اور ماہیت پر روشنی ڈالنے سے پہلے بہتر معلوم ہوتا ہے کہ قانون کے بارے میں مغربی مفکرین کا عمومی نقطۂ نظر معلوم کرلیا جائے مغربی نظامِ قانون کے ماخذ اور مغربی اساطین کی علمی کاوشوں کے مطالعہ سے یہ بات بآسانی سمجھی جاسکتی ہے کہ ان کے ہاں ابھی تک یہ امر بھی متفقہ طور پر طے نہیں پاسکا کہ "قانون کیا چیز ہے" قانون کی تعریف کے سلسلے میں مغربی مفکرین میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہر ایک نے قانون کی ایک الگ تعریف بیان کی ہے جو دوسر تعریفات سے مختلف ہے۔

۱۔ تیسری صدی عیسوی میں سینٹ تھامس (ST. THOMUS) کے املاء سے مغرب میں قانون کی تعریف کا تصور آغاز پذیر ہوا جس میں وہ کہتا ہے:

"Law is an ordinance of reason for the common go .. p o-mulgated by him who has care of the community" 1

عام بہبود کے لئے عقل پر مبنی اس ضابطے کو قانون کہتے ہیں۔ جو عوام کی بہتری کے ذمہ دار شخص کی طر ... نافذ کیا جاتا ہے"

۲۔ تھامس "THOMAS" کے نقطۂ نظر کا کیتھولک مکتبِ فکر پر گہرا اثر پایا جاتا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ اس مکتبِ فکر کی ایک حالیہ اشاعت میں اس نقطۂ نظر کو بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس میں مذکور ہے کہ :

"The Law is a regulation in accordance with reason promul.. ted by the head of community for the sake of the common welfar.."

قانون مفادِ عامہ کے لئے سربراہ معاشرہ کی طرف سے نافذ کردہ وہ ضابطہ ہے جو معقولاتی میزان پر پورا اُترتا ہو۔

۳۔ مذکورہ بالا نقطۂ نظر کی رُو سے قانون کی صداقت کا مدار عقلی توجیہ پر ہے لیکن یہ جنم سربراہ معاشرہ کے حکم سے لیتا ہے کسی اور کی رائے سے نہیں۔ اسی میں مزید یہ بیان کیا گیا ہے :

"The Laws are the moral norms of action, binding in conscience, set up for a self-Governing community"[3]

قانون انسانی افعال و اعمال کے لئے ان اخلاقی ضابطوں سے عبارت ہے جو انسان کے اندر شعوری سطح پر لازماً کارفرما ہوتے ہیں اور انہیں ایک خودمختار معاشرے کے لئے مرتب کیا جاتا ہے۔

اس تعریف کی رو سے قانون کی صداقت کی بنیاد اخلاقیات پر ہے

لیکن یہ حجم کہاں سے لیتا ہے۔ اس کا تخصیص کے ساتھ کہیں ذکر موجود نہیں ہے۔

۴۔ رچرڈ ہوکر (RICHARD HOOKER) کے خیال میں

"That which reason in such sort defines to be good that it must be done"[4]

قانون وہ ضابطہ ہے جسے عقل و شعور بہتر سمجھے اور اُس کے کرنے کی تلقین کرے۔ یہ تعریف جیسا کہ اس کے الفاظ سے ظاہر ہے، مبہم اور غیر واضح ہے۔

۵۔ کانٹ (IMMANUEL KANT) کہتا ہے:

"Law is the sum-total of the conditions under which the personal wishes of one man can be reconciled with the personal wishes of another man, in accordance with a general law of freedom"[5]

قانون ان شرائط کا مجموعہ ہے جن کے تحت عمومی قانون آزادی کی مطابقت میں ایک فرد کی ذاتی خواہشات کی دوسرے فرد کی ذاتی خواہشات کے ساتھ تطبیق کی جا سکتی ہے۔

یہ تعریف بھی محض ایک نظری اور فلسفیانہ تصور پر مشتمل ہے جس کی عملی افادیت نہ ہونے کے برابر ہے۔

۶۔ انیسویں صدی کا ایک نامور قانون دان سوگنی (SAVIGNY) قانون کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے:

"The rule whereby the invisible border line is fixed within which the being and the activity of each individual obtains a secure and free space"[6]

قانون ایک غیر مرئی حدبندی کا وہ ضابطہ ہے جس کے اندر انسان کی شخصیت اور اس کی سرگرمیاں ایک آزاد اور محفوظ فضا سے ہمکنار رہتی ہیں"۔

کانٹ (KANT) اور سیوگنی (SAVIGNY) دونوں نے قانون کی تعریف بیان کرنے کی بجائے قانون کا وظیفہ اور اس کا مقصد بیان کیا ہے۔ وہ اصل قانون اور مقصدِ قانون کے درمیان فرق و امتیاز کو نہیں سمجھ سکے۔

سیوگنی (SAVIGNY) کے حامیوں نے عمرانی تصورِ قانون کا نظریہ پیش کیا ہے [illegible] اس نقطۂ نظر کے مؤیدین میں نمایاں مقام رکھتا ہے۔ اُن کے نقطۂ نظر کے مطابق قانون معاشرے کی اجتماعی سوچ کا نام ہے۔ معاشرتی رسوم اور روایات کی اہمیت بیان کرتے ہوئے یہ مفکرین قانون، آخذ قانون اور اُس کی قوت نافذہ کے درمیان فرق ملحوظ نہیں رکھ سکے۔

۷۔ قدیم برطانوی قانون دان بلیک سٹون (BLACK STONE) کے مطابق:

A rule of action applied indiscriminately to all kind of action whether animate or inanimate rational or irrational.

"قانون اپنے عمومی اور جامع تناظر میں وہ ضابطۂ عمل ہے جس کا اطلاق بلاتخصیص ہر طرح کے افعال پر ہوتا ہے۔ خواہ وہ افعال کسی ذی رُوح سے

تعلق رکھیں یا غیر ذی روح سے خواہ معقول ہوں یا غیر معقول۔
قانون کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ:

"Law is a rule of action which is prescribed by some supperior and which the inferior is bound to obey"[7]

قانون وہ ضابطۂ عمل ہے جو کسی بالا دست طاقت کی طرف سے ماتحت پر بغرض اطاعت لاگو کیا جاتا ہے۔"

یہ تصور قانون (KANT) اور (SAVIGNY) کے پیش کردہ تصورات سے یکسر مختلف اور متصادم ہے۔

۸۔ جان آسٹن (JOHN AUSTIN) قانون کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے:

"A rule laid down for the guidance of an intelligent being by another intelligent being having power over him"[8].

قانون وہ ضابطۂ عمل ہے جو ایک ذی شعور بالا دست ہستی کی طرف سے دوسری ذی شعور ماتحت ہستی کی رہنمائی کے لئے مہیا کیا جاتا ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون وہ ضابطۂ عمل ہے جو حکمرانوں کی جانب سے رعایا کے لئے مہیا کیا جاتا ہے۔

۹۔ ہالینڈ (HOLLAND) کے مطابق:

THE LAWS ARE PROPORTIONS COMMANDING THE DOING OF OR ABSTENTION FROM CERTAIN CLASSES OF ACTION, DISOBEDIENCE TO WHICH IS FOLLOWED BY SOME SORT OF PENALTY OR INCONVENIENCE"[9]

"قانون بعض امور کے کرنے اور بعض کے ارتکاب سے مجتنب رہنے سے متعلق ضوابط کا نام ہے جن کی خلاف ورزی سزا یا کسی بھی نوعیت کی عسرت پر منتج ہوتی ہے۔"

۱۰۔ ہالینڈ (HOLLAND) ایک اور مقام پر آسٹن (AUSTIN) سے ذرا اختلاف کرتے ہوئے کہتا ہے:

Law is formulated and armed public opinion, or the opinion of the ruling body"[10]

"قانون منظم رائے عامہ یا ہیئت حاکمہ کی رائے کا نام ہے۔"

۱۱۔ سر فریڈرک پولاک Sir Fedrick Polloc قانون کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے:

"As a rule of conduct binding on members of a commonwealth"[11]

"قانون دولت مشترکہ کے لئے قابل پابندی ضابطۂ عمل کا نام ہے۔ ہالینڈ (HOLLAND) اور پولاک (POLOK) کی وضع کردہ تعریفات قانون کے ماخوذ اور قوتِ نافذہ کے بارے میں خاموش ہیں۔ لہٰذا یہ نامکمل اور نا تمام ہونے کے ساتھ دیگر دانشوروں کے بیان کردہ

تصورات سے بھی متصادم ہیں۔

۱۲ سڈنی ہارٹ لینڈ (SIDNEY HARTLAND) اس سلسلے میں کہتا ہے:

"Law is a set of rules imposed and enforced by a society for the conduct of social and political relations"[12]

"قانون ایک ایسا مجموعہ ضوابط ہے جو سوسائٹی کی طرف سے معاشرتی اور سیاسی تعلقات کو مربوط کرنے کے لئے نافذ کیا جاتا ہے۔"

اس تعریف کی بنیاد پر بھی ہم قانون کے بارے میں قوتِ نافذہ کے معیار کو اطمینان بخش قرار نہیں دے سکتے۔

۱۳۔ پروفیسر جی۔سی۔لی (PROFESSOR, G.C. Lee) کہتا ہے:

"Law is that body of customs, enforced by the community, by means of which man's gross passions are controlled and his conduct towards his fellow-creatures regulated"[13]

"قانون معاشرے کی طرف سے نافذ کردہ رسوم و روایات کا وہ مجموعہ ہے جس کے ذریعے انسان کے سفلی جذبات کو قابو میں کیا جاتا ہے۔ اور انسان کے اپنے ہم جنسوں کے ساتھ رویئے کو مربوط کیا جاتا ہے۔"

پروفیسر موصوف کی نظر محض رسوم ہی کی حد تک محدود ہو کر رہ گئی ہے یہ تعریف ان قوانین کا احاطہ نہیں کرتی جو قانون سازی کے ذریعے وجود میں آتے ہیں۔

یہ تصور بھی محدود ہونے کے ساتھ ساتھ دیگر مغربی مفکرین کے دیے ہوئے تصورات قانون سے متصادم ہے۔

۱۱۔ سالمنڈ (SALMOND) کے نقطۂ نظر کے مطابق:

"Law is defined as the body of principles recognised and applie by the state in the administration of justice"[14]

"قیام عدل کے لئے ریاست کی طرف سے مسلّم اور نافذ شدہ اصولوں کے مجموعے کو قانون کہتے ہیں۔"

اگر سالمنڈ کے بیان کردہ معیار ہی کو تسلیم کر لیا جائے جس کی رُو سے قانون کی تدوین و ترتیب محض ریاستی ایماء کی مرہونِ منت قرار پاتی ہے۔ تو پھر حکمران طبقے کے مزعومہ مفادات بھی قانون کا درجہ پائیں گے۔

یہ مغربی سرمایہ قانون سے لئے گئے چند اقتباسات تھے جو صدیوں سے قانون کی ماہیت کے بارے میں کی گئی کاوشوں کا ماحصل ہیں۔

تصوّرات کا اختلاف (DIVERSITY OF CONCEPTS)

رابسن (ROBSON. W.A.) اس صورتِ حال کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتا ہے قانون کی ماہیت کے بارے میں ہمارے علماء میں حد درجہ اختلاف پایا جاتا ہے ان کے پیش کردہ تصورات میں ہم آہنگی مفقود ہے جس کی وجہ بلاشبہ اس پیچیدہ سوال کا واحد جواب مہیا کرنے کی خواہش

کا کارفرما ہونا ہے۔

ایک اور مقام پر قانون کے ماخذ کو تلاش کرتے ہوئے وہ اس حقیقت کو ان الفاظ میں تسلیم کرتا ہے۔

"It is difficult to define law in a satisfactory manner, it is still harder to find the beginnings of it. The origins of law are shrouded in obscurity and are, perhaps, impossible to discover"[16]

"اگر قانون کی اطمینان بخش تعریف مشکل ہے تو اس کے آغاز کی بابت کچھ لینا مشکل تر ہے" قانون کے ابتدائیات ابہام کے دبیز پردوں میں چھپے ہوئے ہیں جنہیں منصئہ شہود پر لانا شاید ناممکن ہے۔

"علماء مغرب تاحال تصورِ قانون کی بابت کوئی متفقہ اور قبول عام نقطۂ نظر پیش نہیں کر سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ نہ صرف فطرت انسانی اور انسانی زندگی کی کلیت (TOTALITY) سے متعلق جامع معلومات نہیں رکھتے بلکہ اُن کے پاس انسانی اقدار کے ردّ و قبول کے لئے کوئی باقاعدہ نظام یا معیار بھی موجود نہیں ہے۔

صاف ظاہر ہے فطرت انسانی کے باطنی اور بالفعل تقاضوں سے ناسازگار اور مسخ شدہ تصور کی بنیاد پر ایک غیر متبدل اور دائمی تصورِ قانون اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

یہ تمام تر کاوشیں اقدام و خطا (TRIAL AND ERROR) کی سمت میں ہوئی ہیں۔ اگر ان لوگوں نے یہ کاوشیں غیر مسخ شدہ الہامی ہدایت کی

روشنی میں کی ہوتیں تو اُن کی تحقیق و تدقیق کے نتائج یقیناً مختلف ہوتے۔

ان کا ادراک ناقص اور تصورات سطحی ہیں لہٰذا اُنہیں قانون کی تعریف وضع کرنے کے مسئلہ پر یقیناً تضادات کا شکار ہونا تھا۔ جدید مغربی معاشرے میں جہاں علمِ قانون محض دنیاوی (مادی) ذرائع سے ماخوذ ہے جو خود تغیر پذیر ہوتے ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ قانون کی تعریف وضع کرنے کا کوئی مستقل اور غیر متبدل معیار معرضِ وجود میں آجاتا۔

مغربی معاشرہ جب بھی اپنی اقدار کی نسبت نقطہ نظر کی تبدیلی سے روشناس ہوتا ہے۔ تصورِ قانون بھی کلیتاً متزلزل ہوجاتا ہے۔ عدمِ استحکام کا یہ بحران اس وقت تک ختم نہیں کیا جاسکتا جب تک وہ آفاقی عالمگیر اور غیر محرّف قرآنی وحی کو بطور ذریعہ ماخذ اور معیار تسلیم نہیں کرلیتے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن ان الفاظ میں بنی نوع انسان کو مخاطب کرتا ہے۔

افحكم الجاهلية يبغون ط ومن احسن من الله حكماً لقوم يوقنون ۰

"کیا یہ جاہلیت کے قوانین کی تلاش میں ہیں؟ اور اللہ سے بڑھ کر یقین رکھنے والوں کے لئے اچھا قانون دینے والا کون ہوسکتا ہے۔

سیسرو (CICERO) اپنے دَور کے ایک نابغہ روزگار مفکر کی رائے بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:

Law is neither contrived nor decreed by man; it is an eternal principle which rules the whole . Universe, commanding what is right and prohibiting what is wrong. Hence law is no mere artefact but is the divine reason bestowed by the gods on the human race[18].

قانون نہ انسان کا وضع کردہ ہے۔ نہ اس کا نافذ کردہ ہے۔ یہ ایک دائمی اصول ہے۔ جو پوری کائنات پر محیط ہے۔ جو راستی کا حکم دیتا ہے اور برائی سے منع کرتا ہے۔ (امر بالمعروف نہی عن المنکر) لہٰذا قانون الہامی اصولوں کا وہ مجموعہ ہے جو دیوتاؤں کی طرف سے نسل انسانی کو عطا کیا جاتا ہے۔

یہ امتیاز صرف اسلامی نظام قانون کو حاصل ہے۔ جس کا اعتراف ایک مغربی سکالر بھی ان الفاظ میں کرنے پر مجبور ہوا ہے۔

In Islam, the most conspicuous fact about Muhammad (peace be upon him) is that he was not merely a divine prophet but also a tempo ral ruler who governed, judged, punished and legislated. After the great flight in A.D. 622 to madina, when Muhammad (peace by upon him) acquired political power he was sovereign as well as divine prophet, but only sovereign because of his prophetic office. The mosque was his council-chamber and hall of audience, the friday sermon his opportunity for declarations of policy and when he uttered his most far reaching injunctions he spoke as the very mouthpiece of the deity"[19]

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نمایاں ترین وصف یہ ہے کہ وہ محض ایک پیغامبر ہی نہ تھے بلکہ وہ ایک ایسے حکمران تھے۔ جو حکومت کی مسند انصاف پر متمکن ہوئے لوگوں کو (ان کے جرائم پر) سزائیں دیں۔ اور قانون سازی کی۔ ۶۲۲ء میں ہجرت مدینہ کے بعد جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو سیاسی قوت حاصل ہوگئی۔ آپؐ منصب رسالت کے ساتھ ساتھ مقتدر اعلیٰ بھی تھے۔ لیکن آپؐ کا مقتدر اعلیٰ ہونا منصب رسالت کے ساتھ مختص تھا۔ مسجد آپ کی سرگرمیوں کا محور اور عوامی اجتماع کا مرکز تھی۔ خطبہ جمعہ آپ کی پالیسیوں کے اعلان ذریعہ ہوتا تھا۔ اور جب آپؐ کی زبان اقدس سے مختلف احکامات جاری ہوتے وہ بے مثال فہم وبصیرت آئینہ دار ہوتے تھے۔

مغربی قانون دانوں کے مابین پانے والے مذکورہ بالا اختلاف کے علاوہ تصور قانون کے بارے میں ایک اور اختلاف وجودیت اور مقصدیت کے حوالے سے بھی پایا جاتا ہے۔ جسے "POSITIVISM AND IDEALISM" کہتے ہیں۔

پہلا نقطۂ نظر اس امر سے بحث کرتا ہے کہ قانون اپنی موجودہ ہیئت میں کیا ہے؟ جبکہ دوسرا نقطۂ نظر قانون کیا ہونا چاہیئے؟ کے حوالے سے بحث کرتا ہے۔

جان آسٹن (JOHN AUSTIN) ہینز کیلسن (HANS KELSEN) اور راسکو پاؤنڈ (ROSCOE POUND) پہلے تصور قانون کے حامی و مؤید ہیں جبکہ GRAY SALMOND, LAUTERPAC FRIEDMAN, BRYCE اس نقطۂ نظر کو ہدف تنقید بناتے ہیں۔ اور مقصدی تصور قانون کی حمایت کرتے ہیں۔

اس حقیقت کو مغربی اصول قانون کے تناظر میں یوں بخوبی اجاگر کیا جا سکتا ہے کہ مغربی تصور قانون وجودیت اور مقصدیت کے مابین بھی مطابقت پیدا کرنے میں ناکام رہا ہے۔

دونوں نقطہ ہائے نظر باہم متصادم متضاد اور محاذ آراء دکھائی دیتے ہیں۔
مقصدیت و معیاریت (POSITIVISM AND IDEALISM) جو کہ مغربی اصول قانون
کے مطالعے کا بنیادی موضوع ہے۔ قطعاً کسی واضح نصب العین کے تعین کے لئے
دائمی معیار پیش نہیں کر سکی۔
مغربی مفکرین قانون کے نصب العین کے تعین کا مسئلہ بھی اچھی طرح بیان نہیں
کر سکے۔

لارڈ رائیٹ LORD WRIGHT کہتا ہے:

Law is not an end itself. It is a part of the political system of a nation, and it owes its existence to the objects of the government— In the light of my experience and study, i have reached the conclusion and believe that the first and basic object of law is the search for justice[20]

(قانون فی نفسہٖ مقصد نہیں ہے۔ یہ کسی بھی قسم کے سیاسی نظام کا ایک حصّہ
ہوتا ہے۔ اور اس کا وجود حکومت کے مقاصد کا مرہونِ منت ہوتا ہے میں اپنے
تجربے اور مطالعے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں۔ اور اس امر پر ایمان رکھتا
ہوں کہ قانون کا پہلا اور بنیادی مقصد تلاش عدل ہے)
لُطف کا پہلو یہ ہے کہ مغربی فلسفۂ قانون میں عدل کا تصور بھی گوناگوں متضا

ماورائی نظریات اور فلسفیانہ موشگافیوں کی نذر ہو کر رہ گیا ہے۔ اور اب تک معیار عدل کا مسئلہ بھی قانون کی طرح طے نہیں ہو سکا۔

حقیقت یہ ہے کہ چونکہ انسانی زندگی سے متعلق مغربی معیارات و تصورات اخلاقی اقدار، حکومتی نصب العین، تصورات عدل، قانون کے مآخذ اور اصول قانون سازی ہمیشہ سے تغیر پذیر رہے ہیں۔ لہٰذا مغربی فلسفۂ قانون کی ماہیت کے بارے میں ابھی تک کوئی دائمی تصور رواج نہیں پا سکا۔

یہی وجہ ہے کہ مغربی علم قانون تاحال "قانون" کی کوئی متفقہ مستقل اور آفاقی تعریف مہیا کرنے سے قاصر ہے۔

اسلامی تصورِ قانون

(۲)

اس کے برعکس فقہ اسلامی کے تمام مکاتیب کے ہاں آغاز سے آج تک قانون کا تصور متفقہ رہا ہے۔ اس مسئلہ پر کسی قسم کا تضاد یا اختلافِ رائے نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا فقہ اسلامی کی رُو سے قانون کی اصطلاح ایک دائمی اور آفاقی حیثیت رکھتی ہے۔ جس میں کسی قسم کا تغیر ممکن نہیں۔ فقہ اسلامی کے نظامِ اصطلاحات (TERMINOLGY) میں "LAW" کو حکم یا حکم شرعی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

" الحکم ماثبت بخطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر او الوضع"

قانون وہ ضابطہ کردار ہے جو وحی الٰہی سے نمو پاتا ہے۔ جو بعض امور کے کرنے یا نہ کرنے کی طلب یا ان میں اختیار و اباحت یا محض استقرار و اعلان پر مبنی ہوتا ہے۔ 'حکم' قرآن کی صورت میں نازل شدہ وحی الٰہی کے الفاظ کو نہیں بلکہ اس قانونی ضابطے یا قانونی قدر کو کہتے ہیں جو الفاظ وحی سے ثابت (ESTABLISH) ہوتی ہے۔ جس کی مسلم فقہاء نے بڑی شرح و بسط کے ساتھ ان الفاظ میں وضاحت کر دی ہے۔

ان الحکم المصطلح ماثبت بالخطاب لاھو"

"حکم" اپنے تکنیکی تناظر میں اس چیز کا نام ہے جو وحی سے ثابت ہوتی ہے۔ الفاظ وحی بذاتِ خود حکم نہیں کہلاتے ایسے محلی نے شرح جمع الجوامع میں، قاضی عضد الدین نے شرح المختصر میں، اسنوی نے شرح المنہاج میں، آمدی نے الاحکام فی اصول الاحکام میں، فاضل قراباغی، علامہ بہاری، علامہ قنوجی اور متعدد جید فقہائے نے اسی نقطہ نظر کو بیان کیا ہے۔

صرف خدائی احکام کے متن کو ہی کو قانون (حکم) کا درجہ حاصل ہوتا تو پھر تمام قانونی ضابطے
رفقہی اقدار جو سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع قطعی سے مستنبط ہوتے ہیں، کی
نونی حیثیت ختم ہو جاتی لیکن اسلامی فقہ میں قانون کی واحد معیاری تعریف یہ ہے۔کہ
وہ ضابطہ جو بلا واسطہ یا بالواسطہ وحی الٰہی سے نمو پاتا ہے۔ اگر اس کا تعلق انسانی اعمال و
عال سے ہو خواہ وہ اقتضاء طلب کی صورت میں ہو، یا تخییر و اباحت کی صورت میں
محض وضع و اعلان کی صورت میں ہو قانون یا حکم کہلاتا ہے للہذا قانون" انسانی اعمال و
حال سے متعلق وہ مجموعہ ضوابط ہے جس کا مآخذ اولاً قرآن ہے۔ کیونکہ یہ وحی الٰہی کی واضح
ورظاہری صورت ہے۔ ثانیاً سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ یہ وحی الٰہی کی
یحیح عملی تعبیر و تفسیر اور باطنی صورت ہے۔ اور ثالثاً اجماع قطعی ہے۔ کیونکہ یہ وحی الٰہی
کی اصل تعبیر اور مراد معلوم کرنے کا مستند ترین ذریعہ ہے۔

قانون کے عناصر ترکیبی (INGREDIENTS OF LAW)

اسلامی فقہ کی رو سے قانون چار عناصر کا مجموعہ ہے۔

۱۔ حاکم (LAW GIVER) واضع قانون یا شارع۔

۲۔ حکم (LEGAL VALUE) وہ قانونی ضابطہ یا قدر جو وحی جلی یا خفی سے ماخوذ ہو۔

۳۔ محکوم بہ یا محکوم فیہ۔ (OBJECTIVES OF LAW) مقاصد قانون۔

۴۔ محکوم علیہ (SUBJECTS OF LAW) مخاطبینِ قانون۔

حاکم (LAW GIVER)

اسلام میں شارع یعنی واضع قانون کی حیثیت صرف خدائے لم یزل اور اس کے

رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے۔ خدا کی حاکمیت حقیقی اور اصلی ہے۔ جبکہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حاکمیت خدا کے نائب اور مظہر ہونے کے اعتبار سے نیابتی و تفویضی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کی طرف سے تشریعی اختیارات کے حامل ہونے کی بنا پر ابدالآباد تک انسانیت کے لیے مطاع مطلق ہیں۔ لہٰذا کسی بھی معاملے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر ونواہی درحقیقت خدا ہی کے اوامر ونواہی کہلاتے ہیں

قرآن نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

۱۔ وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا

اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ تمہیں عطا فرما دیں وہ لے لو اور جس سے تمہیں روکیں رک جاؤ [۲۳]

ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا گیا:

۲۔ فلا وربك لا یؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیماً۔

پس (اے محبوبؐ) آپ کے رب کی قسم یہ لوگ مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ اپنے تمام متنازعہ امور میں آپ کو اپنا حاکم نہ مان لیں اور پھر آپ کے صادر کردہ حکم پر ذرا بھر عُسرت محسوس نہ کریں اور اس کے سامنے سر تسلیم خم کرلیں [۲۴]

یہی وجہ ہے اطاعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اطاعت خداوندی کا درجہ حاصل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے قطع نظر اطاعت خداوندی کا کوئی تصور ہی موجود نہیں ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے۔

۳۔ من یطع الرسول فقد اطاع اللہ۔

جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی یقیناً اس نے اللہ کی اطاعت کی [۲۵]

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ و یغفر لکم ذنوبکم۔
(اے محبوب) آپ فرما دیجیے (انہیں کہ) اگر تم (واقعی) اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو (تب) اللہ تمہیں اپنا محبوب بنا لے گا اور تمہارے گناہ بخش دے گا[۲۶]

علامہ ابنِ تیمیہؒ نے اس تصور کو بڑی شرح و بسط کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

۵۔ نقد اقامہ اللہ مقام نفسہ فی امرہ ونہیہ واخبارہ وبیانہ فلا یجوز ان یفرق بین اللہ والرسول فی شیء من ھذہ الامور۔
اللہ تعالیٰ نے اپنے اوامر و نواہی اور اخبار و بیان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ہی مقام پر فائز فرما دیا ہے لہٰذا ان امور میں سے کسی ایک میں بھی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان تفریق کرنا ہرگز جائز نہیں[۲۷]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حاکم و شارع ہونے کی حیثیت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ فلسفہ بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ دو ہستیوں (خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے قرآن ضمیر واحد کیوں استعمال کرتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے۔

۶۔ واللہ ورسولہ احق ان یرضوہ ان کانوا مؤمنین۔
حالانکہ اللہ اور اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اسے راضی کریں اگر وہ ایمان والے ہیں[۲۸]

یہاں "ہ" کی ضمیر ایک ذات کو ظاہر کرتی ہے لیکن بیک وقت خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے لیے استعمال ہوئی ہے۔

بمقام حدیبیہ بیعت رضوان کے موقع پر جب صحابہؓ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

دست اقدس پر بیعت کرتے ہوئے آپ کی غیر مشروط اطاعت اور فرمانبرداری کا اظہار اعلان کیا تو قرآن نے اس واقع کو ان الفاظ میں بیان کیا۔

۷ - ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللّٰہ ید اللّٰہ فوق ایدیھم۔

(اے محبوبؐ) بے شک جو لوگ آپ کی بیعت کرتے ہیں درحقیقت وہ اللہ کی بیعت کرتے ہیں۔ اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے[۲۹]

غور فرمائیے یہاں اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عین اطاعت خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کو عین اللہ کا ہاتھ قرار دیا جا رہا ہے۔

یہی فلسفہ اس آیت میں بھی دہرایا گیا ہے۔

۸- وما ینطق عن الھوٰی ان ھو الا وحی یوحٰی۔

اور یہ (رسولؐ) اپنی خواہش نفس سے تو کچھ بولتا ہی نہیں ہاں مگر جو کچھ اس کی زبان سے نکلتا ہے وہ وحی الٰہی ہوتی ہے جو اس کی طرف کی جاتی ہے[۳۰]

یہاں فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عین حکم الٰہی قرار دیا جا رہا ہے اس لیے کہ خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کے مابین کوئی فرق و امتیاز گوارا نہیں کیا جا سکتا۔

مزید برآں افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی خدا اپنے افعال قرار دیتے ہوئے اپنی طرف منسوب کر رہا ہے۔

ارشاد فرمایا گیا،

وما رمیت اذ رمیت ولٰکن اللّٰہ رمٰی۔

(اے محبوبؐ) نہیں پھینکی آپؐ نے (وہ مشت خاک) جو آپ نے پھینکی بلکہ وہ اللہ نے پھینکی ہے[۳۱]

یہ حقیقت درج ذیل آیت جس میں الوہیت اور رسالت کے درمیان تعلق کو واضح کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک خدا کے اسم گرامی کے ساتھ متحد کیا گیا ہے، مزید آشکار ہو جاتی ہے۔

۱۰۔ انّ الّذین یؤذون اللہ ورسولہ لعنھم اللہ فی الدنیا والاٰخرۃ
بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسولؐ کو ایذا پہنچاتے ہیں اللہ تعالیٰ ان ؎ اپنی رحمت سے محروم کر دیتا ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔[۳۲]

۱۱۔ ذلک بانھم شاقوا اللہ ورسولہٗ ومن یشاقق اللہ ورسولہٗ فا؛ اللہ شدید العقاب۔
یہ حکم اس لئے ہے کہ انہوں نے مخالفت کی اللہ اور اس کے رسولؐ کی اور جو مخالفہ کرتا ہے اللہ اور اس کے رسولؐ کی تو بے شک اللہ سخت عذاب دینے والا ہے

۱۲۔ ان الّذین یحادون اللہ ورسولہٗ اولٰئک فی الاذلّین۔
بے شک جو لوگ مخالفت کرتے ہیں اللہ اور اس کے رسولؐ کی وہ ذلیل ترین لوگوں میں شمار ہوں گے۔[۳۴]

۱۳۔ الم یعلموا انہٗ من یحادد اللہ ورسولہٗ فانّ لہٗ ن جھنّم خالدا فیھا۔
کیا وہ نہیں جانتے کہ جو کوئی مخالفت کرتا ہے اللہ اور اس کے رسولؐ کی ؟ اس کے لئے آتش جہنم ہے وہ ہمیشہ اس میں رہے گا۔[۳۵]

۱۴ قل الانفال للہ والرسول ـــ واطیعوا اللہ ورسولہٗ ان کـ مؤمنین۔
آپ فرمائیے غنیمتوں کے مالک اللہ اور رسولؐ ہیں ــ اور اطاعت کرو

اور اس رسول کی اگر تم مومن ہو۳۶

۱۵۔ قل اطیعوا اللہ و الرسول فان تولوا فان اللہ لا یحب الکفرین۔
آپ فرما دیجئے اطاعت کرو اللہ اور رسول کی پھر اگر وہ اطاعت سے منہ پھیرلیں
تو یقیناً اللہ تعالیٰ کافروں کو دوست نہیں رکھتا۳۷

۱۶۔ یا ایھا الذین امنوا استجیبوا للہ و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم۔
اے ایمان والو لبیک کہو اللہ اور (اس کے) رسول کی پکار پر جب وہ تمہیں بلائے
اس امر کی طرف جو تمہیں زندہ کرتا ہے۳۸

یہاں بھی خدا اور اس کے رسول کے لئے صیغہ واحد استعمال کیا گیا ہے جس کا
مطلب یہ ہے کہ خدا و رسول کی پکار، اعلان، حکم اور امر ایک دوسرے سے مختلف نہ
سمجھے جائیں بلکہ دونوں کو ایک ہی چیز تصور کیا جائے۔

۱۷۔ فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول۔
پھر اگر تمہارے درمیان کسی بات پر تنازعہ پیدا ہو جائے تو اسے اللہ
اور اس کے رسول (کے فرمان) کی طرف لوٹا دو۳۹

۱۸۔ من یطع اللہ و رسولہ فقد فاز فوزا عظیما۔
اور جو شخص حکم مانتا ہے اللہ اور اس کے رسول کا پس وہی شخص عظیم کامیابی
سے ہمکنار ہوتا ہے۴۰

۱۹۔ ما کان لمؤمن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا
ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم و من یعص اللہ ورسولہ
فقد ضل ضلالا مبینا۔
نہ کسی مومن مرد کو یہ حق حاصل ہے اور نہ کسی مومن عورت کو کہ جب اللہ اور

اس کا رسولؐ کسی معاملہ میں فیصلہ فرمادیں تو پھر انہیں اپنے اس معاملے میں کوئی اختیار رہے اور جو نافرمانی کرتا ہے اللہ اور اس کے رسولؐ کی پس وہ صریح گمراہی میں گرفتار ہے۔

مذکورہ بالا تمام آیات قرآنی اس حقیقت کا واشگاف اعلان کرتی ہیں کہ قانون سازی کا حق صرف خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے اور ان دونوں کے مابین کوئی فرق و امتیاز یا اختلاف و تناقض ہرگز نہیں۔ قانون سازی کا حق حقیقتاً ایک ہی حق ہے جو خدا کو ہی حاصل ہے مگر اسے ہی اس کا رسولؐ سیاسی آئینی اور تشریعی و قانونی تقاضوں کے تحت نیابتی حیثیت سے بروئے کار لاتا ہے اس اعتبار سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی پوری امت مسلمہ کے لئے ہر اسلامی ریاست کے لئے مقتدرِ اعلیٰ (SOVEREIGN) کی حیثیت رکھتے ہیں اور تمام مسلم حکمران آپؐ کے خلفاء ہیں جیسا کہ علامہ ابن خلدون نے بیان کیا ہے۔

۲۰۔ انہُ نیابۃٌ عن صاحب الشریعۃ فی حفظ الدین و سیاسۃ الدنیا۔

خلافت دراصل صاحب شریعت یعنی رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کا ایسا منصب ہے جس کا مقصد دین کا تحفظ اور امور دنیا کو احسن طریقے سے چلانا ہے[۴۲]

موصوف مزید فرماتے ہیں:

و امّا تسمیتہ خلیفۃً فلکونہ یخلف النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم فی امتہ۔

خلیفہ کی وجہ تسمیہ یہی ہے کہ وہ اُمّت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب ہوتا ہے[۴۳]

۲۔ حکم (LEGAL VALUE)

حکم وہ قانونی ضابطہ یا قانونی قدر ہے جو وحیِ الٰہی سے بلاواسطہ یا بالواسطہ ماخوذ ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک قرآن مجید میں پانچ سو۵۰۰ آیات ایسی ہیں جو قانونی اقدار کے صریح بیان پر مشتمل ہیں انہیں "آیات الاحکام" کہا جاتا ہے اسی طرح کم و بیش تین ہزار۳۰۰۰ احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اسی نوعیت کی ہیں جنہیں "احادیث الاحکام" کہا جاتا ہے۔ یہ تعداد صریح احکام کی ہے ورنہ مذکورہ بالا پانچ سو آیات کے علاوہ قرآن حکیم میں دو ہزار۲۰۰۰ آیات ایسی ہیں جو اوامر و نواہی پر مشتمل ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ قرآن حکیم کی یہ آیات جو صریحاً یا کنایتہً اپنے اندر قانونی مواد رکھتی ہیں وہ اڑھائی ہزار۲۵۰۰ کے قریب ہیں۔ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ جن کی تعداد ہزاروں تک جا پہنچتی ہے جو بلاواسطہ یا بالواسطہ اسلامی قانون کی تدوین کا مواد فراہم کرتی ہیں۔

تقسیم احکام | اسلامی فقہ کی رُو سے حکم کی دو اقسام ہیں:

۱۔ حکم تکلیفی (PRIMARY LAW)

۲۔ حکم وضعی (DECLARATORY LAW)

۱۔ حکم تکلیفی، (PRIMARY LAW)

حکم تکلیفی کی تعریف یوں کی جاتی ہے:

الحکم التکلیفی ھو ما اقتضی طلب فعل من المکلف

أو كفه عن فعل أو تخييره۔

حکم تکلیفی وہ حکم ہوتا ہے جس میں کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کی طلب یا اختیار واباحت پائی جائے۔ [۴۳]

گویا طلب واقتضاء اور تخییر واباحت کی پہلی دو صورتیں حکم تکلیفی کی تعریف میں آجاتی ہیں اور استقرار واعلان کی آخری صورت حکم وضعی کی تعریف ہیں۔

طلب (DEMAND)

و۔ حکم تکلیفی کی ماہیت کو سمجھنے کیلئے جاننا چاہیے کہ طلب دو طرح کی ہوتی ہے۔ مثبت یا منفی

مثبت طلب سے مراد کسی کام کے کیے جانے کا تقاضا ہے اسی کو امر (Act of Commission) بھی کہتے ہیں۔

منفی طلب سے مراد کسی کام کے نہ کیے جانے کا تقاضا ہے اسی کو نہی (Act of Omission) بھی کہتے ہیں۔

نماز، روزہ، حج، زکوۃ، ادائے امانت شرعی حقوق و فرائض اور اس قسم کے دیگر احکام اور اسی طرح امتناعی قوانین مثلاً قتل، زنا، شراب نوشی اور چوری وغیرہ کی حرمت یہ تمام قوانین تکلیفی احکام کے زمرے میں آتے ہیں۔

(ب) تخییر واباحت (INDIFFERENCE & DISCRETION) وہ تمام قوانین جو انسان کو دو متبادل صورتوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ تخییری کہلاتے ہیں۔ انہیں "تخییر" اس وجہ سے کہا جاتا ہے کیونکہ ان کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں انسان کو مکمل آزادی اور اختیار حاصل ہوتا ہے۔

شدتِ طلب اور اباحت کی بناء پر احکام تکلیفی کے گیارہ درجات ہیں:

۱۔ فرض (OBLIGATORY)

۲۔ واجب (IMPERATIVE)

۳۔ سنّت مؤکدہ (MANDATORY RECOMMENDATION)

۴۔ سنّت غیر مؤکدہ (DIRECTORY RECOMMENDATION)

۵۔ مستحب (COMMENDABLE)

۶۔ حرام (FORBIDDEN)

۷۔ مکروہ تحریمی (CONDEMNED)

۸۔ اساءت (DISAPPROVED)

۹۔ مکروہ تنزیہی (IMPROPER)

۱۰۔ خلاف اولیٰ (UNCOMMEND ABLE)

۱۱۔ جائز و مباح (INDIFFERENT, PERMISSIBLE OR DISCRETIONARY)

(۲) حکم وضعی (DECLARATORY LAW)

حکم وضعی کی تعریف درج ذیل ہے:

الحکم الوضعی ھو ما اقتضیٰ جعل شیء سببًا لشیء اوشرطًا لہ' اومانعًا لہ'۔

حکم وضعی وہ حکم ہے جس میں کسی ایک چیز کو دوسری چیز کے سبب شرط یا مانع کے طور پر بیان کیا جاتا ہے[۴۵]

اس کی مزید وضاحت ان الفاظ سے ہوتی ہے:

الحکم الوضعی خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف بغیر اقتضاء وتخییر الذی وضعہ' اللہ لبیان تعلق شیء بشیء ای بالسببیۃ

او بالشرطیة أو بالمانعیة۔

حکم وضعی وہ حکم ہے جس میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی تو کوئی طلب (Demand) پائی جاتی ہے اور نہ اختیار (Discretion) اسے باری تعالیٰ دو چیزوں کے درمیان تعلق کو واضح کرنے کے لئے وضع فرماتا ہے خواہ وہ تعلق سبب کی نوعیت کا ہو۔ یا شرط منع کی نوعیت کا۔ فقہائے نے شرعی وقانونی تعلق کو چار اقسام پر منحصر قرار دیا ہے۔

۱۔ سبب (Reason)

۲۔ شرط (Condition)

۳۔ مانع (Intervening Factor)

۴۔ رکن (Constituting Element)

درج ذیل تمثیلات کے ذریعے ان کو بخوبی سمجھا جا سکتا ہے:

(أ) چوری کے ارتکاب پر قطع ید کی سزا: [۴۶] چوری فی نفسہٖ فعل حرام ہے۔ جس سے باز رہنے کا حکم دیا گیا ہے اس لئے یہ حکم تکلیفی ہے مگر اس پر قطع ید کی سزا حکم وضعی ہے کیونکہ سزا صرف اسی وقت دی جاتی ہے۔ جب چوری کے جرم کا ارتکاب ہوا ہو۔ چونکہ چوری قطع ید کے حکم کا سبب ہے۔ بنا بریں یہ سزا "حکم وضعی" ہے۔

(ii) زنا کے لئے رجم یا سو کوڑوں کی سزا: [۴۷، ۴۸] حرمت زنا فی نفسہٖ تکلیفی حکم ہے کیونکہ یہ ممنوع ہے لیکن رجم یا کوڑوں کی سزا چونکہ ارتکاب جرم پر ہی دی جاتی ہے اور وضعی حکم ہے لہٰذا بنیادی قوانین کی خلاف ورزی پر دی جانے والی تمام سزائیں حکم وضعی کے زمرے میں آئیں گی۔

(iii) **نصاب شہادت :** قرآن کی رُو سے جرمِ زنا حد کے لئے صرف اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب اس پر چار گواہ موجود ہوں[۴۹]

چونکہ اجراءِ حد کے لئے نصاب شہادت کی موجودگی ایک لازمی شرط ہے۔ اس لئے یہ حکم وضعی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مطلوبہ شہادت کی عدم موجودگی میں حد کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

(iv) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

لا میراث لقاتل

قاتل مقتول کا وارث نہیں ہو سکتا

چونکہ اس قانون میں" اقدام قتل" کو استحقاق وراثت میں مانع قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے یہ وضعی قانون ہے تکلیفی نہیں[۵۰]

(v) قرض فرضیت زکوٰۃ میں مانع ہے اس وجہ سے یہ" وضعی قانون" ہے کیونکہ قرض کی موجودگی میں کسی شخص کو صاحب نصاب تصور نہیں کیا جاتا[۵۱]

تقسیم مزید

اسلامی فقہ احکام کو مزید ان اقسام میں تقسیم کرتی ہے :

(i) عزیمت : یہ معیاری حقیقی اور صریح قانون ہے۔ مثلاً حکم وضو۔

(ii) رخصت : یہ رعایتی اور متبادل قانون ہے مثلاً تیمم۔

احکام کی اور بھی کئی تقسیمات ہیں۔ مگر انہیں بخوف طوالت حذف کیا جا رہا ہے۔ کیونکہ اصل تصور سمجھانے کے لئے اس قدر بیان کافی ہے۔

۳۔ محکوم فیہ / محکوم بہ (OBJECTS OF LAW)

محکوم فیہ / محکوم بہ سے مراد وہ مقصد ہے جس کے لئے احکام نازل ہوتے ہیں۔

اسلامی قوانین بنی نوع انسان کو درج ذیل مقاصد عطا کرتے ہیں جن کے مطابق لوگ زندگی
بسر کرنے پر مامور ہوتے ہیں یہی ان کی آزادی فکر و عمل کی حدود متعین کرتے ہیں۔

ا۔ افعال (ACTS)

ب۔ حقوق (RIGHTS)

ج۔ فرائض و واجبات (OBLIGATIONS)

افعال

اسلامی فقہ کی رو سے افعال کی تین اقسام ہیں:

(i) افعال ممتنع بالذات والعادۃ (Acts impossible in nature and practice)

(ii) افعال ممکن بالذات ممتنع بالعادۃ (Acts possible in nature but immpossible in practice)

(iii) افعال ممکن بالذات والعادۃ (Acts possible in nature and practice)

فعل کی پہلی دو اقسام میں اسلامی قانون انسانوں کو جوابدہی اور قانونی مسئولیت سے مستثنیٰ قرار دیتا ہے کیونکہ یہ افعال انسان کے دائرہ اختیار سے باہر ہوتے ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔

اللہ کسی جان پر اس کی وسعت (استعداد) سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا[۵۱]

اس صریح اعلان کے باوجود قرآن نے انسانوں کو ان الفاظ میں دعا کی تعلیم دی ہے۔

ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ۔

اے ہمارے رب جس بوجھ کی ہم طاقت نہیں رکھتے وہ ہم پر نہ ڈال[۵۲]

چونکہ پہلی دو قسموں کے افعال کا وجوب انسانوں کے لئے تکلیف اور عسرت کا باعث ہو سکتا تھا اس لئے انہیں اسلامی قانون کے مقاصد سے خارج رکھا گیا صرف تیسری قسم کو اسلام میں قانون کے مقصد کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔

جس کا معنی یہ ہوا کہ انسانوں پر صرف ان افعال کی بجاآوری کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جن کا صدور اصلاً اور عملاً ان کے لئے ممکن ہوتا ہے۔

مسلمان فقہاء نے ان افعال کو دو اقسام میں بیان کیا ہے۔

۱۔ افعال حِسّی (NATURAL ACTS)

۲۔ افعال شرعی (JURISTIC ACTS)

انسان سے صادر ہونے والے تمام فطری افعال طبعی یا ذہنی افعال کہلاتے ہیں جنہیں بالترتیب افعال الجوارح اور افعال القلب کہا جاتا ہے وہ افعال جو اعضائے جسمانی کی حرکت سے عبارت ہوں مثلاً بولنا کھانا پینا چلنا پھرنا وغیرہ جو قابلِ ادراک ہوتے ہیں۔ طبعی افعال کہلاتے ہیں۔ جب کہ ذہنی افعال نیت خواہش و ارادہ، اعتقاد، پسند ناپسند وغیرہ کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ ناقابلِ ادراک ہوتے ہیں۔ ذہنی افعال جب تک کہ طبعی افعال (PHYSICAL ACTS) کا روپ نہ دھارلیں قانون کا موضوع (SUBJECT) نہیں بن سکتے یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ متعدد فطری افعال کی باہم ترکیب اور امتزاج سے قانونی یا شرعی فعل وجود پاتا ہے مثلاً فعل عبادت معاہدہ نکاح تجارتی لین دین، قتل، چوری، وغیرہ ورنہ ایک فطری فعل اپنی ذات میں کوئی قانونی اہمیت نہیں رکھتا۔

طبعی افعال تقسیم

طبعی افعال مزید دو اقسام پر مشتمل ہیں،

۱۔ قول (ACTS OF SPEACH)

۲۔ فعل (ACTS OF CONDUCT)

یہ افعال صرف اس صورت میں قانونی حیثیت سے متصف اور قابلِ گرفت و مواخذہ ہوتے ہیں جب رضاکارانہ طور پر صادر ہوئے ہوں۔ اس لئے کہ غیر رضاکارانہ افعال (INVOLUNTARY ACTS) فقہ کا موضوع نہیں بن سکتے

اسلامی قانون کے نظام اصطلاحات میں رضا کارانہ افعال کو "تصرفات" کہتے ہیں۔

شرعی افعال کی تقسیم

شرعی نظام کی پھر تین اقسام ہیں:

۱۔ انشاء (ORIGINATING ACT)

۲۔ اخبار INFORMATORY ACT)

۳۔ اعتقاد (ACT OF FAITH)

(۱) انشاءات وہ افعال ہیں، جن پر قانونی نتائج مترتب ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر بیع و فروخت اور نکاح و طلاق وغیرہ۔

(۲) اخبارات وہ افعال ہیں۔ جو کسی واقع کے وجود و عدم وجود کی اطلاع پر دلالت کرتے ہیں مثلاً گواہی اعتراف یا بیان وغیرہ۔ ان پر غلط یا صحیح ہونے کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔

(۳) اعتقادات وہ افعال ہیں، جن کا تعلق انسان کے ذہن اور اس کی فکر سے ہے۔ یہ قانون کے موضوع سے خارج اور "ایمانیات" کے موضوع میں داخل ہیں۔

انشاء کی مزید دو اقسام ہیں:

(۱) افعال مثبتہ (CREATIVE ACT.)

(۲) افعال مسقطہ (EXTINGUISHING ACT.)

افعال مثبتہ بعض حقوق و فرائض کو جنم دیتے ہیں، مثلاً بیع و ٹھیکہ ہبہ

اور نکاح وغیرہ سے بعض قانونی حقوق اور ذمہ داریاں جنم لیتی ہیں۔

(۲) افعال مسقط، وہ افعال ہیں، جو پہلے سے موجودہ حقوق و فرائض کی تنسیخ کرتے ہیں۔[۵۵]

انشائیہ افعال بعض اوقات قابلِ تنسیخ ہوتے ہیں اور بعض اوقات ناقابلِ تنسیخ

قابلِ تنسیخ وہ افعال ہوتے ہیں۔ جن کے اثرات و نتائج کو کالعدم یا زائل کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ ناقابلِ تنسیخ افعال کے قانونی اثرات و نتائج کو زائل نہیں کیا جا سکتا۔

" طلاق رجعی " پہلی نوعیت کے افعال کی مثال ہے جبکہ " طلاق مغلظہ " دوسری نوعیت کے افعال کی۔

(۱) وہ انشائیہ افعال جو فریقین کے مابین معاہدانہ نوعیت کے تعلقات کو جنم دیتے ہیں " عقودات " کہلاتے ہیں۔

(۲) اور جو فریقین کے مابین معاہدانہ نوعیت کے تعلقات کی تنسیخ کرتے ہیں " منسوخات " کہلاتے ہیں

شرعی وجوب کی حیثیت سے افعال کی مزید دو قسمیں ہیں:

(i) وہ افعال جن کی بجا آوری ہر مکلف کے لئے ضروری ہے۔

(ii) وہ افعال جن کی بعض افراد کی طرف سے بجا آوری دوسروں کی طرف سے بھی متصور ہو جاتی ہے۔

پہلی قسم کو " فرض عین اور سنّت عین " کہتے ہیں۔ جبکہ دوسری قسم کو " فرض کفایہ " اور " سنّت کفایہ " کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

شرعی فعل کے اجزائے ترکیبی (CONSTITUTIONAL ELEMENTS OF A JURISTIC ACT)

فعل کے اجزائے ترکیبی دو ہیں :

۱۔ ارکان (ESSENTIAL INGREDIENTS)

۲۔ واجبات وشرائط (Necessary conditions)

(أ) ارکان (ESSENTIAL INGREDIENTS) کسی فعل کے وہ بنیادی اور لابدی اجزاء ہوتے ہیں۔ جن سے وہ اصلاً ترکیب پاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک کی غیر موجودگی اس فعل کو بالکل کالعدم اور غیر مؤثر کر دیتی ہے

واجبات وشرائط (NECESSARY CONDITIONS) کسی فعل کے وہ ضروری اجزاء ہوتے ہیں۔ جن سے اس فعل کی قانونی حیثیت کی تکمیل ہوتی ہے۔ ان میں سے کسی عنصر کی غیر موجودگی سے وہ فعل ناقص اور نامکمل تو رہ جاتا ہے لیکن بالکل کالعدم نہیں ہوتا۔

اس لحاظ سے شرعی افعال کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں :

۱۔ افعال صحیح (VALID ACTS)

۲۔ افعال باطل (VOID ACTS)

۳۔ افعال فاسد (IRREGULAR ACTS)

قانوناً کامل اور درست افعال کو افعال صحیح کہا جاتا ہے۔ تمام ضروری شرائط اور اجزائے ترکیبی پر محیط ہونے کی وجہ سے ان پر جملہ قانونی نتائج مترتب ہوتے ہیں۔

باطل افعال ایسے افعال کو کہتے ہیں جو اپنی صحت ومشروعیت کے بنیادی تقاضے ہی پورے نہیں کرتے۔ کسی ضروری عنصر کے فقدان یا کسی مستقل قانونی عارضہ کی وجہ سے وہ باطل قرار پا

- افعال فاسد کسی لازمی شرط کی عدم موجودگی یا کسی عارضی مانع کی بنا پر ناقص رہ جاتے ہیں چنانچہ مطلوبہ شرط کے پورا کرنے یا عارضی مانع کو دور کر دینے سے ان کی صحت مکمل ہو جاتی ہے۔ جبکہ افعال باطل ایسے کسی عمل سے کامل نہیں قرار پا سکتے مثلاً نماز میں کسی واجب کی کمی بیشی ہو جائے تو سجدہ سہو سے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ مگر کوئی رکن رہ جائے تو نماز سرے سے واقع ہی نہیں ہوتی۔

یہ تقسیم فقہ حنفی کی رو سے ہے۔ جبکہ بعض دیگر فقہی مذاہب افعال کی صرف مدات (افعال صحیح اور افعال باطل) کے قائل ہیں۔

معاہدانہ نوعیت کے افعال کو بھی فقہاء نے درج ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے:

(i) منعقد (CONTR/ C ED)

(ii) غیر منعقد (UN((" , CTED)

(i) نافذ (AUTHORIZED)

(ii) موقوف (UN-AUTHORIZED)

اور

(i) لازم (NON-BINDING)

(ii) غیر لازم (BINDING)

چنانچہ انسانی اعمال میں آزادی کی حدود کا تعین اور ان کے قانونی نتائج کی نشاندہی وہ پہلا مقصد ہے جس کے لئے باری تعالیٰ نے قانون شریعت نازل فرمایا ہے۔ اسلامی قانون کا اولین مقصد اعمال کی مشروعیت اور ممنوعیت کو بیان

کرنا ہے یعنی اعمال کے بارے میں یہ اذن مہیا کرنا ہے کہ وہ کئے جائے یا نہ کئے جائیں۔ مزید برآں ان کی شرائط جواز، دائرہ ہائے عمل، ماہیت، نتائج و عواقب اور حدود و قیود کا بیان ہے تاکہ ان کی روشنی میں انسان اپنی عملی زندگی کی حدود صحت و عدم صحت کو جان سکے۔

اسلامی قانون کا دوسرا مقصد۔ حقوق

(SECOND OBJECT OF LAW)
(THE RIGHTS)

فقہ اسلامی کی رو سے حقوق کی چار اقسام ہیں:

(i) حقوق اللہ (THE RIGHTS OF GOD)

(ii) حقوق العباد (PURE RIGHTS OF PEOPLES)

(iii) الجمع بین الحقین مع غلبۃ الاول

(Combination of both with predominance of the first)

(iv) الجمع بین الحقین مع غلبۃ الثانی

(Combination of both with predominance of the second)

حقوق اللہ

حقوق کی قسم اول حقوق اللہ کو Public rights یا Rights in rem کہتے ہیں۔ یہ معاشرے کے وہ حقوق ہیں جو بنی نوع انسان کی عمومی منفعت سے متعلق ہیں۔ ان حقوق میں انفرادیت کا کوئی عنصر نہیں پایا جاتا کیونکہ ان کا لزوم کسی خاص فرد کی منفعت کے لئے نہیں ہوتا۔ انہیں عوامی یا معاشرتی حقوق اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کی تنفیذ، تحفظ اور خلاف ورزی پر سزا کا اجراء معاشرے کی مجموعی ذمہ داری تصور ہوتا ہے۔ انہیں حقوق اللہ اس لئے نہیں کہا

جاتا کہ ان سے رب العزت کی کوئی منفعت وابستہ ہوتی ہے۔ رب العزت ان تمام ضروریات وخواہشات سے ماوراء ہے۔ کیونکہ ان حقوق کی تنفیذ اور خلاف ورزی پر تادیب وسزا اسلامی مملکت کی ایسی ذمہ داری ہے جسے وہ مسلم معاشرے کی طرف سے شرعی نیابت کا حق ادا کرتے ہوئے نبھاتی ہے اس لئے انہیں حقوق اللہ کہا جاتا ہے۔

(ii) **حقوق العباد**: حقوق کی دوسری قسم نجی یا شخصی حقوق کے نام سے اس لئے موسوم کی جاتی ہے۔ کہ ان کا تعلق افراد کی انفرادی حیثیات سے ہوتا ہے۔ معاشرے کی اجتماعی حیثیت سے نہیں۔ ان کی تنفیذ اس شخص کی صوابدید پر ہوتی ہے۔ جس کا حق مجروح ہوا ہو۔ چنانچہ متعلقہ افراد کو اس کی تنفیذ یا معافی کا مکمل اختیار حاصل ہوتا ہے۔

(iii) **مخلوط حقوق**: (الجمع بین الحقین مع غلبۃ الاول) یہ بیک وقت معاشرے اور فرد کے اجتماعی اور انفرادی حقوق کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ حقوق کی اس نوع میں اجتماعی پہلو کو نجی پہلو پر فوقیت حاصل ہوتی ہے مثال کے طور پر "قاذف کی سزا" قذف کے ذریعے معاشرے کا حق بدیں طور متاثر ہو رہا ہوتا ہے۔ کہ اس سے معاشرے کے ایک فرد کی عزت مجروح ہوتی ہے۔ اور فرد کا حق بدیں طور مجروح ہو رہا ہوتا ہے۔ کہ قذف کے ذریعے معاشرے میں اس فرد کی عزت اور وقار خاک میں مل جاتا ہے۔ فقہ حنفیہ کی رو سے مقذوف نہ راضی نامہ کر سکتا ہے۔ نہ اس کی موت کی صورت میں اس کے ورثاء سزا کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ تاہم شافعیؒ نقطہ نظر اس کے برعکس ہے۔

مخلوط حقوق : (الجمع بین الحقین مع غلبۃ الثانی) حق کی چوتھی قسم بھی مخلوط نوعیت کی ہے۔ مگر اس میں نجی پہلو اجتماعی پہلو کے مقابلے میں نمایاں اور فائق ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر "قصاص" میں اجتماعی پہلو بدیں صورت موجود ہوتا ہے۔ کہ اس سے پورے معاشرے کے امن کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ اور نجی پہلو بدیں طور موجود ہوتا ہے۔ کہ قتل سے مقتول کے ورثاء کو اور ضرب سے خود مضروب کو نقصان کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

مذکورہ بالا صورتوں میں حق کا نجی پہلو اجتماعی پہلو پر بدیں صورت نمایاں اور فائق ہوتا ہے۔ کہ مضروب خود یا مقتول کے ورثاء مجرم کو معاف بھی کر سکتے ہیں۔ مزید برآں اس کی تنفیذ بھی مضروب کا یا مقتول کے ورثاء کا حق ہوتا ہے۔

حقوق اللہ کی چند مثالیں : درج ذیل معاملات میں حقوق کی پہلی اور تیسری اقسام پائی جاتی ہیں:

(i) - **عبادات و صدقات** Acts of devotion and religious observation مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور جہاد وغیرہ۔

(ii) **عقوبات کاملہ** (PERF T PUNISHMENTS) یہ حدود یعنی متعین سزاؤں پر مشتمل ہیں۔ مثلاً چوری، زنا، شراب نوشی اور قذف وغیرہ کی سزائیں۔

(iii) **عقوبات قاصرہ** (IMPERFECT PUNISH NTS مثال کے طور پر قاتل کو مقتول کی وراثت سے اور قاذف کو حقِ شہادت سے محروم کرنا وغیرہ۔

(iv) کفارات (ATONEMENTS & EXPIATIONS) بعض واجبی امور کی بجا آوری میں کوتاہی یا ممنوعات کے ارتکاب پر کفارہ ادا کرنا۔ ان کی عملی صورتوں میں زیادہ تر روزہ رکھنا غلام آزاد کرنا یا حاجت مندوں کو کھانا کھلانا، یا لباس مہیا کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

(v) مذہبی ٹیکس اور محصولات (Imposts & religious taxes) یہ زکوٰۃ کے علاوہ دیگر ٹیکس ہوتے ہیں جو اسلامی حکومت اپنے انتظامی اور رفاہی معاملات چلانے کے لئے عائد کرتی ہے۔ مثلاً عُشر یا زرعی ٹیکس جو مسلمان رعایا کے ذمہ واجب الادا ہوتا ہے۔ اور خراج یا تحفظ کا ٹیکس جو غیر مسلموں پر عائد کیا جاتا ہے کیونکہ وہ نہ زکوٰۃ دیتے ہیں اور نہ عُشر

(vi) حق قائم لذاتہ (Independent rights) یہ وہ حقوق ہیں جن کے مقابل کوئی فرض نہیں ہوتا۔ مثلاً مالِ غنیمت میں سے پانچویں حصے پر مشتمل "خُمس" ان میں اور حقوق قائم لغیرہ میں فرق یہ ہے کہ حقوق قائم لغیرہ کے مقابل فرائض بھی موجود ہوتے ہیں جن کی بجا آوری ان افراد کے ذمہ لازم ہوتی ہے۔ جن سے یہ وابستہ ہوتے ہیں۔

حقوق العباد کی چند مثالیں:

(i) حقِ نفس (RIGHT TO SAFETY OF PERSON)

(ii) حقِ حرمت (RIGHT TO REPUTATION)

شوافع اسے نجی حق تسلیم کرتے ہیں۔

(iii) حقِ ملک۔ (RIGHT OF OWNERSHIP)

(iv) خاندانی حقوق

ا۔ حقِ زوجیت (MARITAL RIGHT)

ب۔ حقِ ولدیت (RIGHT OF GUARDIANSHIP)

ج۔ حقِ خلافت ووراثت (Right of succession & inheritance)

حقِ تصرّف۔ وغیرہ (RIGHT OF LAWFUL ACTS)

اسلامی قانون کا تیسرا مقصد ۔۔۔ واجبات

حقوق و فرائض کا تعلق دوطرفہ ہوتا ہے یہ باہم ایجابی اور وجوبی طور پر مربوط اور لازم و ملزوم ہوتے ہیں۔ اور منطقی طور پر ایک دوسرے کے متقضی بھی ہوتے ہیں۔ ان کی درج ذیل اقسام ہیں:

ا۔ وہ ذمہ داریاں جو کسی قانون کے نفاذ سے معرض وجود میں آتی ہیں۔ اُنکی مزید دو اقسام ہیں:

(i) اللہ کی طرف راجع وہ ذمہ داریاں جو تنفیذ کے اعتبار سے مملکت کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔ مثلاً عبادت اور ادائیگی محصولات ؛

(ii) افراد کی طرف راجع وہ ذمہ داریاں جو خاندانی اور ازدواجی روابط کی بنیاد پر معرضِ وجود میں آتی ہیں۔

ب۔ وہ ذمہ داریاں جو کسی فرد کے قول سے جنم لیتی ہیں۔ مثلاً اقرار و اعتراف اور دیگر معاہدات سے جنم لینے والی ذمہ داریاں۔

ج۔ دوسروں کی حق تلفی پر مبنی انسانی عمل سے پیدا شدہ ذمہ داریاں مثلاً وہ افعال جن سے دوسروں کا حقِ تحفظ، حقِ شہرت، حقِ ملکیت، یا حق قبضہ وغیرہ مجروح ہوتا ہو ان کی خلاف ورزی کرنے والا

مستوجب سزا ہوتا ہے۔ پہلی دو اقسام کی ذمہ داریوں کو "فرائض و واجبات" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

تیسری قسم کی ذمہ داریوں کو "محرمات" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ادائیگی ذمہ داریوں کی تین صورتیں ہیں۔

شرعی ادائیگی فرائض کی تین صورتیں :

ا۔ ادا (DISCHARGE OF THE OBLIGATION PER SE)

ب۔ قضا (DISCHARGE OF SIMILAR OBLIGATION)

ج۔ اعادہ (REPETITION)

۴۔ محکوم علیہ : (Subject of law)

محکوم علیہ سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے لئے قانونِ شریعت نازل کیا گیا ہے انہیں اصطلاحاً مکلّف کہا جاتا ہے۔

بقول صدرالشریعہؒ۔ ذمہ (Legal capacity) وہ خصوصیت ہے جس کی رو سے انسان ان امور کا اہل قرار پاتا ہے جن کا وہ حقدار یا ذمہ دار ہوتا ہے[۵۳]

وہ حق جس کا کوئی شخص سزاوار ہو "مالہٗ" کہلاتا ہے۔ اور وہ ذمہ داری جو اس کے ذمے واجب ہوتی ہے "ما علیہ" کہلاتی ہے۔ اِن دونوں خصوصیات کے مجموعہ کو تکلیف شرعی یا "اہلیت" کہتے ہیں۔

اس قانونی حیثیت کے تقاضے پورے کرنے والے انسان کو اہل یا مکلّف کہتے ہیں۔ قرآن کا خطاب ایسے ہی "مکلّف" افراد کو ہے لہٰذا یہ قانونِ شریعت کے مخاطبین قرار پائے۔

قانوناً اہل اور مکلّف کی تعریف مسلمان فقہاء نے یوں کی ہے :

"ایک زندہ آزاد عاقل اور بالغ مسلمان جو کسی ایسے قانونی نقص سے متصف نہ ہو جس سے اُس کی اہلیت، جزوی یا کلی طور پر متاثر ہو جائے، مکلف کہلاتا ہے۔"

شرعی اہلیت کے پہلو

اہلیت کے دو پہلو ہیں:

(أ) اہلیت الوجوب (Receptive capacity)

(ii) اہلیت الاداء (Active or executive capacity)

پہلی جہت لزوم استحقاق سے عبارت ہے۔

جبکہ دوسری لزوم ادائیگی سے۔

رحم مادر میں موجود بچے کی اہلیت پہلی نوعیت کی ہے، کیونکہ یہ بچہ وراثت وصیت اور صحت نسب وغیرہ سے متعلق اپنے اپنے حقوق تو رکھتا ہے۔ لیکن فرائض یا دوسروں کے حقوق کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا، جبکہ ایک عام عاقل و بالغ شخص قانونی استحقاق بھی رکھتا ہے۔ اور دوسروں کے حقوق کی ادائیگی کا ذمہ دار بھی ہوتا ہے۔

اہلیت کی اقسام: اہلیت کی مزید دو اقسام ہیں:

(أ) اہلیت کاملہ (Perfect capacity)

(ii) اہلیت ناقصہ (Defective capacity)

اہلیت کاملہ کے ضروری اجزائے ترکیبی یہ ہیں۔

۱۔ زندگی (LIFE)

۲۔ آزادی (FREEDOM)

۳۔ بلوغ (PUBERTY)

۴۔ عقل (SANITY)

۵۔ اسلام ('SLAMIC FAITH)

مؤثرات اہلیت : انسان کی اہلیت درج ذیل مؤثرات کی وجہ سے متاثر ہو سکتی ہے۔

(ا) عوارض سماوی (Extra human factors)

(ب) عوارض ارضی (حوادث مکسوبہ) Human factors)

پہلی قسم کے مؤثرات انسان کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ جبکہ دوسری قسم کے مؤثرات انسان کے اپنے پیدا کردہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان پر انسان کو دسترس حاصل ہوتی ہے۔

قسم اول کے مؤثرات درج ذیل ہیں:

۱۔ عدم بلوغ (طفولیت) (Minority or Immaturity)

۲۔ صغرسنی یا بے عقلی (INSANITY)

۳۔ پاگل پن (LUNACY)

۴۔ احمقانہ پن (IDIOCY)

۵۔ دورۂ بیہوشی (FAINTING FITS)

۶۔ نسیان (Forgetfulness)

۷۔ نیند (SLEEP)

۸۔ غلطی (خطا) (Mistake)

۹۔ غیر رضامندانہ شراب نوشی (Unconsented Intoxication)

۱۰۔ بیماری (DISEASE)

۱۱۔ حقائق سے بے خبری (Ignorance of fact)

۱۲۔ موت (DEATH) وغیرہ

یہ امور انسان کی اہلیت کو اس طرح متاثر کرتے ہیں کہ اگر ان سے کسی ایک امر کی موجودگی میں انسان سے کوئی غیر قانونی حرکت سرزد ہو جائے تو انسان سے قانونی اور عقوبتی ذمہ داری ساقط یا معطل ہو جاتی ہے۔

دوسری قسم کے مؤثرات جن کا اندفاع انسانی دسترس کے اندر ہے۔ درج ذیل ہیں:

(ا) قانون سے لاعلمی (Ignorance of law)

(ب) رضاکارانہ شراب نوشی (Consented Intoxication)

(ج) ہزل (JEST)

(د) سفر (JOURNEY)

(ر) ناجائز دباؤ (COERCION) وغیرہ

یہ مؤثرات چونکہ انسان کے اپنے پیدا کردہ ہیں، لہٰذا ان کی موجودگی میں انسان کی ذمہ داری مکمل طور پر ساقط نہیں ہوتی بلکہ جزوی طور پر متاثر ہوتی ہے۔

یہ وہ چار بنیادی عناصر ہیں جن سے "اسلامی قانون" کا وجود تشکیل پاتا ہے۔

مختصراً قانون شریعت کا بنیادی تصور یہ ہے کہ "یہ وحی ربانی سے بالواسطہ یا بلا واسطہ ماخوذ وہ قانونی قدر ہے۔ جو انسانی افعال اور حقوق و فرائض سے بحث کرتی ہے۔ اور جس کا منبع ماخذ قرآن۔ سنت یا اجماع قطعی ہوتا ہے۔

یہ احکامات جن سے کسی شرعی قدر یا قانونی ضابطے کو اخذ کیا جاتا ہے۔ بنیادی طور پر ان افراد کو مخاطب کرتے ہیں۔ جو اہلیت اور تکلیف شرعی کے

معیار پر پورے اترتے ہیں۔ یہ قانون اپنی ماہیت کے اعتبار سے دینی بھی ہو سکتا ہے اور لادینی (SECULAR) بھی وہ تمام قواعد و ضوابط جو قرآن و سنت سے براہ راست ماخوذ نہ ہوں لیکن انہیں قیام عمل مملکت اسلام کے منصوبہ جات کی تکمیل اور دیگر رفاہی و فلاحی مقاصد کے حصول کے لئے ریاستی ادارے مرتب کریں۔ شریعت کی رو سے یہ بھی قانون تصور ہوتے ہیں۔ ان کی صحت مشروعیت صرف ایک ہی شرط پر منحصر ہوتی ہے کہ یہ کسی بھی شرعی حکم سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ماخوذ ہونے چاہئیں یا شریعت کے عطا کردہ کسی حق اور اختیار کے تحت مرتب کئے گئے ہوں اور مقاصد و مناہج سے مطابقت رکھتے ہوں۔

ایسے تمام عملی ضوابط و قواعد اصطلاح شرع میں "قانون" کہلاتے ہیں یہ وہ تصور ہے جس میں آفاقیت بھی ہے اور ہمہ گیریت بھی نہ اس میں کسی حذف و اضافہ کی گنجائش ہے اور نہ رد و بدل کی ضرورت۔

یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون "مغربی قانون کے مقابلے میں ہمیشہ سے دائمی، ابدی، غیر متبدل اور ناقابل تنسیخ ہے۔

تقابلی جائزہ

اسلامی اور مغربی تصورات قانون کا جداگانہ جائزہ لینے کے بعد اب ہم ان کے باہمی تقابل کے حوالے سے چند ضروری گوشوں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اسلامی قانون درج ذیل بنیادوں پر مغربی قانون سے ممتاز حیثیت رکھتا ہے:

۱۔ مآخذ (ORIGIN)

۲۔ تشریح و توضیح (INTERPRETATION)

۳۔ توثیق (SANCTION)

۴۔ ماہیت (NATURE)

۵۔ اساسی اصول (FOUNDATIONAL PRINCIPLES)

۶۔ اہتمام حفاظت (SANCTITY PRESERVATION)

۸۔ دائرۂ کار (SCOPE)

۹۔ توازن و اعتدال (EQUILIBRIUM AND MODERATION)

۹۔ کاملیت و تمامیت (PERFECTION AND COMPLETION)

۱۰۔ اصولِ ارتقاء (PRINCIPLE OF DEVELOPMENT)

۱۱۔ معیارِ صحت (STANDARD OF VALIDITY)

۱۲۔ باطنی اور اخلاقی تحرک (INTERNAL MENIFESTATION)

ماخذ

مغربی قانون خواہ انگریزی ہو یا امریکی، فرانسیسی ہو یا جرمن یا روسی اشتراکی۔ الغرض اس کے تمام تر ماخذ مادی ہوتے ہیں جن میں قانون سازی، رسم و رواج، عدالتی فیصلے اور افراد کی رائے عامہ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، ان بنیادوں پر جو ضوابط بھی تشکیل پاتے ہیں قانون کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ چونکہ یہ تمام ماخذ سراسر انسانی عقل و دانش کے تخلیقی مظاہر ہیں اور انسانی فکر و نظر زندگی کے تمام گوشوں پر کامل طور پر نہ کبھی محیط رہی ہے نہ ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان قوانین کو نہ تو دوام نصیب ہوتا ہے نہ یکسانیت۔ یہ دوام اور یکسانیت کی نعمت یہاں اُسی قانون میں پائی جا سکتی ہیں جو کسی ایسی ہستی کا تشکیل کردہ ہو جس کی نظر زندگی کی کلیت پر ہو وہ زندگی کے تمام ظاہری اور باطنی تقاضوں کو سمجھتی ہو اور تغیر پذیر حالات میں انسانی احوال کی تبدیلی کا بھی ادراک کرتی ہو۔ چنانچہ وہ ان تمام پہلوؤں کے پیشِ نظر ایسا قانون وضع کر سکے جو ہمیشہ کے لئے ان زاویوں پر حاوی اور محیط ہو، یہ خوبی صرف اسلامی قانون میں موجود ہے۔ کیوں کہ اس کا ماخذ وحی الٰہی ہے۔ اسلامی قانون کا وجود نصوص قرآن سے تشکیل پائے یا سنت نبویؐ کے احکام سے دونوں صورتوں میں وہ وحی سے ماخوذ ہے کیونکہ قرآن کی حیثیت وحی جلی کی ہے جبکہ سنّت رسولؐ کو وحی خفی کی حیثیت حاصل ہے۔

اجتہادی نوعیت کے قوانین بھی چونکہ اصلاً قرآن و سنت ہی کی ہدایات پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے ان کا ماخذ بھی بالواسطہ وحی الٰہی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون دائمی اور ابدی بھی ہے اور آفاقی و عالمگیر بھی۔ اس کے احکام انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ظاہر پر بھی محیط ہیں اور باطن پر بھی۔ چنانچہ باعتبار ماخذ اسلامی قانون کو وہ امتیاز اور انفرادیت حاصل ہیں۔ جو مغربی قانون کو قطعاً حاصل نہیں کیونکہ اہل مغرب کے نزدیک قانون اخلاق اور مذہب تینوں کے ماخذ جدا جدا ہیں۔ جبکہ اسلام میں نہ صرف یہ تینوں ایک ہی کل کے اجزاء ہیں بلکہ ایک ہی اصل کی فروع بھی ہیں۔

۲۔ تشریح و توضیح (INTERPRETATION)

مغربی قانون میں قانون کی تشریح کا حق بھی حکمران طبقے کو حاصل ہوتا ہے اور اگر کہیں عدلیہ کے ذریعے قانون کی تشریح ہوتی ہے تو اس پر بھی کوئی بالائی قانون قدغن کے طور پر موجود نہیں ہوتا زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ قانون کی تشریح آئین اور دستور کے ضابطے کی حدود کے اندر کی جاتی ہے جو بجائے خود انسانی ذہن کا تراشیدہ ہوتا ہے۔ گویا قانون کی تشریع اور تشریح دونوں انسانی صوابدید پر مبنی ہوتی ہیں۔ چونکہ انسان معاشرتی اور ریاستی زندگی میں مفادات سے بالاتر نہیں ہو سکتا اس لئے تشریع اور تشریح دونوں صورتوں میں حکمران طبقے کے ذاتی مفادات بہرصورت قانون کے وجود پر اثر انداز ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں اجتماعی فلاح و بہبود کی مقاصد پر نظر انداز ہو جاتی ہے جس کا ازالہ کئی جگہ قدرتی انصاف کے قانون (LAW OF NATURAL JUSTICE) کے نفاذ سے کرنا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی قانون کی بنیادی تشریع بھی نبی آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت سے وحی الٰہی کی روشنی میں کر دی گئی ہے۔ لہٰذا یہاں

بھی انسانی سوچ یا اس کے محدود مفادات کی اثر انگیزی کا کوئی دخل باقی نہیں رہا جہاں تک جدید تعبیرات و تشریحات قانون کا تعلق ہے جو تغیر زمانہ کے ساتھ ساتھ مسلم فقہاء، علماء اور مجتہدین کرتے ہیں ان کی تشریحی حدود بھی قرآن و سنت کے ذریعے متعین کر دی گئی ہیں۔ اس لئے اسلامی قانون کے ضمن میں انسانوں کو تشریح اور تعبیر کا حق تو حاصل ہے لیکن غیر مشروط اور لامحدود نہیں، اس پر بھی قرآن و سنت یا ان کے نظائر و مماثلات کی شرائط موجود ہیں جن کی تفصیلات بھی کتب فقہ میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہیں۔ تشریح و تعبیر قانون کا یہی اصول عہد صحابہؓ سے آج تک اسلامی تاریخ میں رواج پذیر ہے۔ تشریح و تعبیر قانون کا طریق کار کبھی اجتہاد بیانی کی صورت میں نافذ ہوتا ہے اور کبھی اجتہاد قیاسی کی صورت میں۔ کبھی اس کے استصلاحی ضابطے استحسان، مصالح، استصحاب اور استدلال کی صورت میں نافذ ہوتے ہیں اور کبھی عرف و عادت اور ضرورت شرعی وغیرہ کی صورت میں۔ کبھی اس کی تشریح و تعبیر تقیید المطلق، تخصیص العام، استثناء، رخصت، تخییر و تغییر وغیرہ کی صورت میں ہوتی ہے اور کبھی ترجیح و تلفیق کی صورت میں الغرض یہ تمام تشریعی ضابطے قرآن و سنت کی اس الہامی ہدایت کے تابع ہیں جس کی حیثیت ملکی آئین اور دستور پر بھی فائق ہے۔ اس لئے ملک کے عام قانون سے لے کر ریاست کے دستور اور آئین تک تشکیل اور تشریح قانون کے تمام مرحلے ربانی ہدایت کے بالواسطہ یا بلاواسطہ تابع ہوتے ہیں اگر کسی شخص یا طبقے کی تشریحی تحقیق اور توضیحی رائے وحی الٰہی کے احکام کے منافی ہو تو اسے بغیر تامل کے رد کر دیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے جو سقم مغربی قانون کے ضابطہ تشریح میں پایا جاتا ہے وہ اسلامی قانون کے ضابطہ تشریح میں موجود نہیں۔

۳۔ توثیق (SANCTION)

مختلف قانونی نظریات کے مطابق، ریاست، حکومت یا عوام وغیرہ کی توثیق کے بغیر کوئی بھی مغربی قانونی ضابطہ اصطلاحاً قانون کا درجہ حاصل نہیں کرسکتا کسی بھی فیصلے یا قانونی قدر کو قانون کا درجہ دینے کے لئے ضروری ہے کہ:

ا۔ حکومت اسے قانون کے طور پر تسلیم کرے۔

ب۔ اس کے پیچھے قوت نافذہ کی توثیق موجود ہو۔

ج۔ عوام کی قبولیت عامہ کی صورت میں اخلاقی قوت اس ضابطے کی توثیق کرے۔

بہرحال اخلاقی یا حسی قوت (MORAL OR PHYSICAL FORCE) کی توثیق جب تک میسر نہیں ہوگی کسی بھی اصول یا ضابطے کو قانون تصور نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اس کی خلاف ورزی قانون کی مخالفت متصور ہوگی۔ جبکہ اسلامی قانون فی نفسہ قانون کے درجے پر فائز ہوتا ہے۔ اس کا مبنی بر وحی ہونا اس کی قانونی حیثیت Legal Status کی تکمیل کے لئے کافی ہوتا ہے۔ کوئی ریاست، حکومت یا کسی ملک کے عوام اس کو تسلیم کریں یا نہ کریں اُس کے کامل قانون ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا گویا اسلامی قانون کو قانونیت کے حصول کے لئے کسی خارجی سند یا تائید یا توثیق کی ہرگز کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کا اپنا داخلی وجود اس قدر اکمل، اتم اور مؤثر ہوتا ہے کہ اس کو تسلیم یا نافذ نہ کرنے والی حکومتیں اسلام کی نظر میں خود غیر قانونی ہوجاتی ہیں لہٰذا ریاست میں اس کا تسلیم یا نافذ کیا جانا حکومت کی صوابدید نہیں بلکہ اس کی بنیادی ذمہ داری اور اس کے قانونی جواز کی لازمی شرط ہوتا ہے۔ البتہ جب تک اس کا نفاذ حکومتی سطح پر معرض عمل میں نہیں آجاتا اس وقت تک

اس کی خلاف ورزی پر حکومت کو شرعی سزاؤں کے ساتھ مواخذے کا حق بھی نہیں ملتا لیکن عوام حکومت سے اس قانون کو نافذ کروانے کے ذمہ دار رہتے ہیں اور انہیں حسبِ ضرورت ہر اقدام کی شرعی اجازت میسّر ہوتی ہے۔ یہ محض اس لئے ہے کہ اسلامی قانون حکومت کے تسلیم کئے بغیر بھی اپنے وجود میں قائم اور دائم ہوتا ہے۔

ماہیّت

مغربی قوانین اپنی ماہیت کے لحاظ سے مثبت اور منفی دونوعیتوں کے ہوتے ہیں جن کو Do'S اور Don'ts کہا جاتا ہے۔ ان میں کوئی لچک نہیں ہوتی اس کے نتیجے میں قانونی اقدار کا دائرہ بڑا تنگ اور سخت ہو جاتا ہے اور معمولی سی بھی اضطراری کیفیت میں قانون کی خلاف ورزی کا ارتکاب امر لابدی بن جاتا ہے جبکہ اسلامی قانون اپنی ماہیت کے لحاظ سے اس قدر وسعت پر مبنی ہے کہ اس میں کئی مسائل میں متبادل قانونی راستے راجح اور غیر راجح بنیادوں پر موجود ہوتے ہیں۔ اس کا نہ تو ہر مثبت حکم فرض و واجب ہوتا ہے۔ اور نہ ہر منفی حکم حرام۔ فرض اور حرام کی دو آخری حدود کے درمیان تو مزید قانونی درجات موجود ہوتے ہیں جن کا ذکر ہم پہلے تفصیل سے کر چکے ہیں۔ ان درجات کے تعدد سے اسلامی قانون کی ماہیت کو وہ ضروری وسعت اور سود مند لچک نصیب ہو گئی ہے جس سے دُنیا کا کوئی اور نظام قانون آج تک آشنا نہیں ہو سکا۔ مزید برآں اسلامی قانون اپنی ماہیت کے لحاظ سے احکام تکلیفی اور احکام وضعی (جن کی تفصیل بھی پہلے گزر چکی ہے) میں منقسم ہے اس تقسیم کے حوالے سے اس کے نفاذ کی ترجیحات بھی از خود متعین ہو جاتی ہیں جبکہ مغربی قانون اپنے نفاذ کی ترجیحات کی نسبت کوئی واضح لائحہ عمل پیش نہیں کر سکتا۔

۱۵-اساسی اصول (FOUNDATIONAL PRINCIPLES)

اسلامی قانون درج ذیل چھ اساسی اصولوں پر مشتمل ہے:

i- عدم حرج AVOIDANACE OF HARDSHIP اس سے مراد یہ ہے کہ اسلامی قانون کا ہر پہلو اس غرض کے لئے تشکیل دیا جاتا ہے کہ اس سے انسانی زندگی کی مشکلات کا ازالہ ہو سکے اور اسے ہر ممکن سہولت اور آسانی مہیا کی جا سکے۔

ii قلت تکلیف (LESSENING OF DIFFICULTY) اس سے مراد یہ ہے کہ قانون پہ پابندی کے ساتھ عمل پیرا ہونے میں جو طبعی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے اسلامی قانون اسے ممکنہ حد تک کم کرنا چاہتا ہے تاکہ ہر شخص پر قانونی ذمہ داری کا صرف اسی قدر بوجھ عائد کیا جائے جسے وہ اپنی قوت اور استعداد کے مطابق آسانی کے ساتھ برداشت کر سکے۔ جہاں کسی شخص کی قوت برداشت کسی ذمہ داری کو اٹھانے سے قاصر ہو وہاں اس بوجھ کی اس شخص کی وسعت اور بساط کی حد تک تخفیف کر دی جائے۔

iii- تدریج (GRADUALITY) اس سے مراد یہ ہے کہ قوانین کو رفتہ رفتہ اور درجہ بدرجہ نافذ کیا جائے تاکہ انسانی طبیعت آسانی کے ساتھ ان کے تقاضوں سے سازگار ہو سکے۔ تمام قوانین دفعتاً یوں نافذ کر دئے جائیں کہ انسانی طبیعتیں ان سے وحشت محسوس کرنے لگیں۔

iv- نسخ و تغیر (REPEAL AND CAHNGE) اس سے مراد یہ ہے کہ مخصوص حالات میں اگر کچھ خصوصی قوانین بعض مخصوص نتائج پیدا کرنے کے لئے ہنگامی

طور پر نافذ کئے جائیں تو ان مقاصد کے پورے ہوتے ہی ان کے نفاذ کو حسب ضرورت معطل کیا جا سکے اور اگر بعض قوانین کسی خاص ماحول میں مخصوص تقاضوں کے باعث وضع کئے جائیں تو حالات کے بدل جانے سے ان قوانین میں بھی تغیر کی اجازت دی جائے تاکہ وہ انسانی زندگی اور معاشرتی ماحول کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ اپنی صحیح قابل عمل روح اور جسم کے ساتھ رواں دواں رہ سکیں۔

v۔ رخصت و استثنٰی EXCEPTIONAL PERMISSIBILITY اس سے مراد یہ ہے کہ اضطراری حالات میں عام قوانین میں رخصت اور استثنٰی کی اجازت دی جائے کیونکہ عام معمولات میں قابل عمل قوانین بعض اوقات سخت مجبوری اور اضطرار کی کیفیات میں قابل عمل نہیں رہتے اگر ان ہنگامی حالتوں میں کچھ تخفیفی قوانین مہیا نہ کئے جائیں تو جرم اور گناہ کا ارتکاب ایک امر لازم بن جاتا ہے۔

vi۔ اصولی اباحت (PRESUMPTION OF GENERAL PERMISSIBILTY) اس سے مراد یہ ہے کہ ہر کام یا چیز کو اس وقت تک جائز تصور کیا جائے جب تک قانون اسے صراحتاً یا کنایتاً ناجائز قرار نہ دیدے۔ اسلامی قانون میں اباحت اصلی کا یہ ضابطہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اس میں ہر وہ شے جس پر نہی اور منع وارد نہ ہو مباح اور جائز تصور کی جاتی ہے تاکہ انسانوں کو ان کی طاقت سے بڑھ کر غیر ضروری تکلیف میں مبتلا نہ کیا جائے اس طرح اسلامی قانون کا دائرہ اپنی عملیت، افادیت اور فعالیت کے لحاظ سے اتنا وسیع ہو جاتا ہے کہ ہر وہ کام جس کو قرآن وسنت (شریعت) نے ناجائز نہ ٹھہرایا ہو شرعی اور اسلامی

قرار پا جاتا ہے۔

یہی وہ چھ تقاضے ہیں جن کو انسانی فطرت و طبیعت چاہتی ہے۔ کہ اس پر سے بوجھ کو ہٹا دیا جائے، اسے تکلیف کم سے کم دی جائے۔ اس پر احکام تدریجاً نافذ کئے جائیں، اسے تکلیف کی حالت میں رخصت اور اجازت دی جائے، غیر ضروری پابندیوں کو منسوخ کر دیا جائے، بدلتے ہوئے حالات کے مطابق عمل کے ضابطے مہیا کئے جائیں اور اجازت کا دائرہ ممانعت کے دائرے کے مقابلے میں وسیع ہو۔ اگر کوئی قانون انسان کے ان چھ فطری طبعی اور جبلی تقاضوں کو پورا کرے تو انسان کے لئے وہی سب سے بہتر قانون تصور کیا جاتا ہے۔ اسلام نے اپنے قانون کو جس حد تک ان جائز فطری تقاضوں سے ہم آہنگ اور ساز گار کیا ہے مغربی تصور قانون اس کا دھندلا سا نقشہ بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اہتمام حفاظت (PRESERVATION OF SANCTITY)

مغربی تصور قانون میں قانونی اقدار کے تحفظ کے لئے صرف ایک ہی صورت کو اپنایا گیا ہے اور وہ ہے خلاف ورزی پر سزا (PUNISHMENT FOR TRANSGRESSION) یہ حفاظتِ قانون کا صرف منفی ضابطہ ہے جبکہ اسلامی تصور قانون میں قانونی اقدار کے تحفظ کا اہتمام اس کے مقابلے میں کہیں زیادہ جامع اور مانع ہے۔ اسلامی تصور قانون اس ضمن میں مثبت اور منفی دونوں ضابطے مہیا کرتا ہے:

أ۔ اصول ثواب (PRINCIPLE OF REWARD)

اا۔ اصول عذاب (PRINCIPLE OF PUNISHMENT)

یہاں صرف خلاف ورزی کرنے والوں کو سزا ہی نہیں دی جاتی بلکہ قانون کی تعمیل کرنے

والوں کو جزا بھی دی جاتی ہے جبکہ مغربی تصور کے تحت صرف خلاف ورزی پر سزا ہے اطاعت اور تعمیل پر جزا کا کوئی وجود نہیں اسلامی تصور قانون میں سزا بھی دو اقسام پر مشتمل ہے۔

ا۔ دنیوی سزا (EARTHLY PUNISHMENT)

اا۔ اُخروی سزا (ETERNAL PUNISHMENT)

جبکہ مغربی تصور قانون اخروی سزا کے تصور سے بھی عاری ہے۔ جزا و سزا کے دو حیثیتی اہتمام حفاظت سے افراد کو قانون کی تعمیل کی ترغیب و تحریص بھی ملتی ہے اور اس کی مخالفت کے لئے ترہیب و تخذیر بھی۔ اس طرح حفاظت قانون کا داعیہ زیادہ مضبوط ہو سکتا ہے۔ مزید برآں دنیوی اور اُخروی سزا کی تقسیم سے غیر قانونی افعال میں ایک نوعیت کا فرق بھی واضح ہو جاتا ہے جس سے مغربی تصور قانون آشنا نہیں ہے۔ اور وہ جرم اور گناہ کی تفریق کا تصور ہے۔ اسلامی قانون میں ہر جرم گناہ تو ہوتا ہے لیکن ہر گناہ کو جرم تصور نہیں کیا جاتا جس گناہ یعنی حکم شریعت کی خلاف ورزی پر اسلام نے اُخروی سزا کے علاوہ دنیوی سزا بھی متعین کی ہو اسے جرم کہتے ہیں اور جس کے لئے صرف اخروی سزا کی وعید ہو وہ محض گناہ کہلاتا ہے۔ اس تقسیم کے باعث اسلامی قانون نے ناجائز افعال کی قباحت کی سنگینی کی مقدار کو واضح کر دیا ہے۔ جو گناہ اخلاقی قباحت کے اعتبار سے زیادہ سنگین ہیں اور ان کے اثرات معاشرے کے ماحول کو بری طرح متاثر کرنے والے ہیں انہیں جرائم کی فہرست میں شامل کر دیا گیا ہے اور بقیہ گناہوں کو اثم و معصیت کے زمرے میں کھلا رکھ کر اسلامی ریاست کو ہمیشہ کے لئے بہ اختیار دیا گیا ہے کہ ان میں سے جو گناہ بھی اپنے اثرات کے لحاظ سے کسی وقت بھی زیادہ سنگین اور متعدی صورت اختیار کرنے لگے اسے شریعت ہی کے

تفویض کردہ اختیار کے تحت تعزیری جرائم میں شامل کر دے۔ جرم و گناہ کے اس لطیف قانونی امتیاز کے تصور سے مغربی قانون آج تک ناآشنا ہے۔ کیونکہ آج کا مغربی قانون گناہ کو صرف مذہب کا مسئلہ تصور کرتا ہے اور اپنے اور مذہب کے درمیان کسی باضابطہ رشتے کو تسلیم نہیں کرتا۔

دائرہ کار (SCOPE)

اسلامی تصور قانون اپنے دائرہ کار کے لحاظ سے انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی ہے جبکہ مغربی تصور قانون ان میں سے بہت سے گوشوں کو اپنے دائرہ کار سے خارج تصور کرتا ہے۔ اس لحاظ سے اسلامی قانون زندگی کی کلیت (TOTALITY) پر حاوی ہے جبکہ مغربی قانون زندگی کے احوال پر جزوی طور پر محیط ہے۔ اس کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ زندگی کے تمام شعبوں میں یک جہتی اور یکسانیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسلامی قانون چونکہ زندگی کے مختلف گوشوں کو مختلف قوتوں (FORCES) کی رہنمائی کے تابع کرنے کے بجائے صرف ایک ہی قوت کے تابع تسلیم کرتا ہے اس لئے اگر اس پر کماحقہٗ عمل کیا جائے تو زندگی کے تمام شعبوں کا ایک وحدت میں منسلک ہو جانا ایک ناگزیر امر ہے۔ اسلام کا شجر قانون زندگی کے مختلف شعبوں پر محیط ہونے کے باعث جن مختلف شاخوں کی صورت میں ہر سو پھیلا ہوا ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ احکام العبادات (RELIGIOUS LAWS)

۲۔ احکام الآداب (MORAL AND SOCIAL LAWS)

۳۔ احکام المناکحات (FAMILY LAWS)

۴۔ احکام المعاملات (CIVIL LAWS)

۵۔ احکام المعاملات (LAWS OF CONTRACT AND TRANSACTIONS)

۶۔ احکام المالیات (C... ...RCIAL OR FISCAL LAWS)

۷۔ احکام العقوبات (PENAL LAWS)

۸۔ احکام الشہادات (...DJECTIVE AND PROCEDURAL LAWS)

۹۔ الحقوق الدستوریہ (CONSTITUTIONAL LAWS)

۱۰۔ الحقوق الاداریہ (ADMINISTRATIVE LAWS)

۱۱۔ الحقوق الدولی العام Public International Law

۱۲۔ الحقوق الدولی الخاص (PRIVATE INTERNATIONAL LAW)

۱۳۔ حقوق الجندیہ (MILITARY LAWS)

مذکورہ بالا شعبہ جات میں سے عبادات اور آداب مغربی مغربی قانون کے دائرہ سے یکسر خارج ہیں جبکہ اسلامی تصور قانون ان سب پر بیک وقت حاوی اور محیط ہے۔ لہٰذا اسلامی قانون اپنے دائرہ کار کی وسعت اور ہمہ گیریت کے لحاظ سے بھی مغربی قانون پر فائق ہے۔

۸۔ توازن اور اعتدال (EQUILIBRIUM AND MODERATION)

چونکہ مغربی تصور قانون انسانی زندگی کے صرف مادی اور حسی پہلو سے بحث کرتا ہے اخلاقی اور روحانی پہلو سے نہیں اس لئے ان دو پہلوؤں کے درمیان توازن اور اعتدال پیدا کرنے کی سعی اس قانون کے مقصد میں شامل نہیں ہے۔ اقتصادی، اخلاقی اور روحانی زندگی جس قدر تباہی و بربادی کا شکار کیوں نہ ہو جائے مغربی قانون کو اس سلئے اس سے کوئی سروکار نہیں کہ یہ انسانوں کا نجی اور شخصی مسئلہ ہے، لہٰذا ایک طرف افرادِ انسا

کے اجتماع کو نظم و ضبط سے ہمکنار کرنے والا قانونی ضابطہ انہی افراد کی انفرادی اخلاقی اور روحانی زندگی میں کسی نظم و ضبط سے واسطہ نہیں رکھتا۔ دوسری طرف یہ یکجہتی تصور معاشرے کو اتنے بڑے تضاد اور بحران کا شکار کر رہا ہے کہ ان کا مشاہدہ کرنے کے بعد خود مغربی مفکرین آج یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ مغربی معاشرہ اور اس کی تہذیب تباہی کے ان مہیب گڑھوں میں گر رہی ہے کہ ان حالات میں اس کو سنبھالا دینا ناممکن نظر آ رہا ہے۔ اس اخلاقی دیوالیہ پن کے جو مظاہر مغربی زندگی کے شب و روز کے آئینوں میں آئے دن دیکھے جا رہے ہیں وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ اس کے برعکس اسلامی قانون افراد کی ظاہری اور باطنی، حسی اور روحانی، خارجی اور داخلی، معاشرتی و اخلاقی الغرض ہر دو پہلوہائے زندگی کو یکساں نظم و ضبط اور توازن و اعتدال سے خوگر کرنے کو اپنے مقاصد میں شامل کرتا ہے۔ وہ مذہبی زندگی ہو یا دنیوی، دونوں میں سے کسی ایک میں بھی انتہا پسندی اور ایسا انہماک جس سے دوسرے پہلو کے حقوق نظر انداز ہو جائیں گوارا نہیں کرتا اس لئے اسلامی قانون حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں کی ادائیگی پر بیک وقت زور دیتا ہے۔

اسلام کی یہ خوبی اتنی واضح اور منفرد ہے کہ خود مغربی مفکرین بھی اس کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکے۔ P.A. Soroki اپنی معروف کتاب "Social and Cultural Dynamics. میں لکھتا ہے:

"Isla n is the only culture which provides balance between the mu: 'ance and spiritual aspects of human life"

(اسلام وہ واحد تہذیب ہے جو انسانی زندگی کے مادی اور روحانی، دونوں پہلوؤں میں توازن پیدا کرتی ہے)

۹۔ کمالیّت وتمامیّت

اسلام نے اپنا ہر قانون اس صورت میں بنی نوع انسان کو مہیا کیا ہے کہ وہ اپنے کمال، رفعت، اور دوام کے لحاظ سے کوئی مثل اور نظیر نہیں رکھتا۔

اسلامی قانون کا ہر اصول اور قاعدہ اس قدر جامع اور کامل ہے کہ مستقبل قریب، یا بعید میں انسانی ضروریات کی تکمیل کے لئے جو کچھ بھی درکار تھا وہ اس میں شروع ہی سے موجود ہے۔ اس لحاظ سے یہ خود ہی اتنا مکمل ہے کہ کبھی بھی اس کے دامن کو تنگ یا ناکافی تصور نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرے یہ کہ قانون اس لئے بنایا جاتا ہے کہ اس سے انسانی سوسائٹی کے معیارات بلند سے بلند تر ہوتے چلے جائیں۔ انسانی زندگی کا معیار تہذیب وثقافت کے فروغ اور علم ودانش کی وسعت کے باعث جتنا ہی بلند کیوں نہ ہو جائے اسلامی قانون کے تصورات اس سے بھی بلند تر ہیں لہٰذا انسانی زندگی جس رفعت کو پانا چاہتی ہے مغربی قانون اس کا تصور بھی کر سکے یا نہ کر سکے مگر اسلامی قانون وہ رفعت اور بلندی مہیا کرنے کا شروع سے ضامن رہا ہے۔

تیسرے یہ کہ مغربی قانون ثابت اور مستقل حیثیت کا حامل نہیں اس کی بنیادی دفعات اور اساسی تصورات میں بھی وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تبدیلی اور تغیّر آتا رہا ہے اور ہمیشہ آتا رہے گا، یہ شرف صرف اسلامی قانون کو حاصل ہے کہ اس کے تمام بنیادی اصول، اساسی ضوابط اور اہم قواعد شروع سے آج تک غیر متبدل اور تغیّر ناپذیر رہے ہیں۔ لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اس عدم تغیّر کے باوجود ان میں ہمیشگی ودوام زندگی اور تازگی و جدت برقرار رہی ہے۔ چنانچہ اسلام نے

انسانی بنیادی حقوق، حقوقِ نسواں، نظریۂ حریت، اصولِ مشاورت، اصولِ انتخاب و اقتدار، قانون کی حکمرانی، اصولِ مساوات، ضابطۂ مسئولیت، اصولِ شہادت، تصورِ عدل و انصاف، تصورِ گردشِ دولت، ممانعت ارتکازِ زر وغیرہ سے متعلق جو تصورات قانون کو عطا کئے ہیں تاریخِ قانون اپنی تمام تر حرکت اور ارتقاء کے باوجود ان سے آگے نہیں بڑھ سکی۔ اور نہ ہی ان سے آگے بڑھنا اس کے لئے ممکن ہے کیونکہ کمالیت و تمامیت کا جو مقام اسلامی قوانین کو میسر ہے اس کے ہوتے ہوئے کوئی بھی تصورِ قانون صحیح معنوں میں اس سے زیادہ ترقی نہیں کر سکتا۔

۱۰۔ اصولِ ارتقاء (PRINCIPLE OF DEVELOPMENT)

مذکورہ بالا بحث سے یہ گمان نہ کر لیا جائے کہ اسلامی قانون چونکہ سب کچھ بتمام و کمال عالمِ انسانیت کو دے چکا ہے اس لئے اب یہ جمود اور تعطّل کا شکار ہے اور ارتقاء سے ناآشنا ہے، ایسا ہرگز نہیں۔ جمود اور تعطّل فی نفسہٖ قانون کا نقص ہوتا ہے۔ جو اس کی کمالیت و تمامیت کی شان کے منافی ہے لہٰذا اسلام کا تصورِ قانون جس آفاقی عالمگیر اور دوامی و ابدی اصولِ ارتقاء سے آشنا ہے وہ "اصولِ اجتہاد و اجماع" ہے۔ جس کا طریقِ کار، حدود و وسعت اور صحیح سمت، سب کچھ متعین کر دیا گیا ہے۔ اور جس کے تحت اسلامی قانون حسبِ تقاضہائے حالات اپنی تفصیلات اور جزئیات کے لئے ہمیشہ ارتقاء پذیر رہا ہے اور رہے گا۔ اسی اصولِ ارتقاء میں اسکی بقاء کی بھی ضمانت ہے اور ہر دور میں اس کے قابلِ عمل ہونے کی بھی۔ یہی اصولِ ارتقاء ہر معاشرے میں پیدا ہونے والے نئے سے نئے مسائل کا حل بھی پیش کرتا ہے اور یہی انسانوں کے ماضی کا رشتہ مستقبل سے ملاتا چلا جاتا ہے۔ لہٰذا اسلام کا تصورِ اجتہاد نہ تو قانون کو صرف قدیم کی

Democracy

یادمیں گم رہنے دیتا ہے اور نہ اسے دَورِ جدید کے متلاطم اور متنوّع حالات کے حوالے کرتا ہے۔ بلکہ یہ اسلام کے ابدی اصولوں کو قائم اور دائم رکھتے ہوئے جدید حالات کو ایسی خوش اسلوبی کے ساتھ نبھاتا ہے کہ اس سے بہتر ملّی فروغ اور اجتماعی بہبود کی ضمانت کسی اور نظامِ قانون سے میسّر نہیں آسکتی۔

۱۱۔ معیارِ صحت (STANDARD OF VALIDITY)

مغربی قانون ہمہ گیریت کے فقدان کی وجہ سے اپنے تمام شعبوں میں ایک ایسے متفقہ معیارِ صحت سے محروم ہے جو جامع اور مانع بھی ہو اور عالمگیر و ہمہ گیر بھی۔ اسی وجہ سے مغربی تصورات باہمی تضاد (DICHOTOMY) کا شکار رہتے ہیں۔ مغربی سیاسی و قانونی علم (POLITICO-LEGAL SCIENCE) ہو یا مغربی سماجی و اقتصادی علم (SOCIO-ECONOMIC SCIENCE) یہ سب باہم متضاد، متناقض اور متنافی تصورات کے حامل ہیں لیکن مغربی تصورِ قانون آمرانہ (DESPOTIC AND DICTATORIAL) طرزِ حکومت کا حامی ہے اور کہیں جمہوریت کا کہیں وہ شہنشاہیت (MONARCHY) کی گنجائش نکالتا ہے اور کہیں مذہبی پاپائیت (THEOCRACY) کی کہیں حاکمیت کی تعریف پر اس کا اختلاف ہے اور کہیں اس کے محل وقوع پر۔ کہیں اس میں طرزِ حکومت کا اختلاف ہے اور کہیں تصورِ اقتدار کا۔ کہیں وہ ریاست کے اختیارات کو "LAISSEZ FAIRE THEORY" کی بناء پر انتہائی محدود کر دیتا ہے اور افراد کے نجی حقوق کی آزادی کا علمبردار قرار پاتا ہے اور کہیں وہ اشتراکی اشتمالی تصور (SOCIALISTIC THEORY) کے تحت اجتماعی حقوق کے تحفظ کا علمبردار ہے۔ کہیں وہ انفرادی ملکیت

کے دائرے کو وسیع کرنے کے حق میں ہے اور کہیں اس کے جواز ہی کے خلاف۔ الغرض
مغربی قانون میں کوئی ایسا ایک واضح معیار نہیں ہے جس پر یکسانیت کے ساتھ اس
کے سیاسی، اقتصادی، سماجی اور قانونی ڈھانچوں کی صحت یا عدم صحت کو پرکھا جاسکے
مغربی قانون ہر جگہ ماحول کے مطابق وہاں کی بولی بولتا ہے اُس کی اپنی کوئی ایسی
آواز نہیں جس کی صدائے بازگشت کو پوری کائنات انسانی میں یکساں طور پر سُنا
جاسکے گویا مغربی قانون اس قدر اباحیت پسند PERMISSIVE ہے کہ
اس کا اپنا کوئی ضابطۂ اقدار نہیں جو چاہے اسے جس طرح موڑ لے جب کہ اسلامی
تصور قانون واحد معیار صحت پر قائم ہے اور وہ ہے قرآن وسنت۔ اسلام کا سیاسی
ضابطہ ہو یا اقتصادی، معاشرتی ضابطہ ہو یا قانونی تعلیمی ضابطہ ہو یا تہذیبی الغرض ہر شعبۂ
علم وفن میں صحت اور عدم صحت کی پرکھ قرآن وسنت ہی کی کسوٹی پر ہوتی ہے۔ ہر وہ
فلسفہ جو قرآن وسنّت کی بنیادی تعلیمات سے متصادم ہو مردود ہے۔ اس ہمہ گیر معیار کے
دائرے کے اندر رہتے ہوئے ضمنی تعبیر اور تشریح کے اختلافات کی گنجائش تو موجود
ہے مگر کسی اساسی اصول سے ٹکراؤ کی اجازت نہیں۔ اسلامی قانون کے دائرے میں
فقہی مکاتب فکر کے درمیان پائے جانے والے علمی اختلافات کی حیثیت بھی صرف
اتنی ہے جیسے ایک ہی ملک کے اندر چند صوبے ہوں جن کے جغرافیائی سیاسی، اقتصادی،
اور معاشرتی حالات مختلف ہوں اُس ریاست کا ایک ہی آئین ہو جو پورے ملک کی
مجموعی زندگی کو ایک نہج پر چلانے کی اصولی ہدایات مہیا کر رہا ہو لیکن اس آئین کے
تقاضوں کی تکمیل کے لئے مختلف صوبوں کی حکومتوں کو اپنے اپنے صوبوں میں ملکی قانون
کو نافذ کرنے کے لئے اپنے ماحولیاتی اختلاف کے حوالے سے اس حد تک اختلاف کے
ساتھ نافذ کرنے کا حق دیدیا جائے کہ اس سے مقامی تقاضوں کی بھی تسکین ہو اور

ملکی آئین کی حقیقی منشاء کی بھی تکمیل ہو سکے جس طرح صوبوں میں نافذ ہونے والے مقامی اور صوبائی قوانین LOCAL AND PROVINCIAL LAWS باوجود باہمی اختلاف کے ملکی قانون اور ریاستی دستور سے قطعاً کوئی تضاد اور تناقض نہیں رکھتے بالکل اسی طرح حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، اور جعفری مکاتب فکر کے فقہی ضوابط و قوانین باہمی ثانوی نوعیت کے اختلافات کے باوجود اصل شریعت سے کوئی تضاد اور تناقض نہیں رکھتے۔ ان تمام مکاتب فکر میں بھی ہر قانون، تصور، فلسفے اور نظریئے کی صحت و عدم صحت کو پرکھنے کا ایک ہی معیار ہے اور وہ قرآن و سنّت ہے۔ للذا اسلامی تصورِ قانون کا یہ معیارِ صحت اتنا جامع اور مانع ہے کہ یہ تمام علوم اور فنون کو ایک اصولی وحدت میں بھی منسلک کرتا ہے۔ اور ان کے نتائج فکر کے اختلافات کو طبعی اور قدرتی حد تک گوارا بھی کرتا ہے۔

۱۲ باطنی (INTERNAL MENIFESTATION)

مغربی تصورِ قانون چونکہ انسانی زندگی کے صرف ظاہری اور حسی پہلوؤں پر محیط ہے۔ اور اصلاح باطن کو مذہب کا موضوع تصور کرتے ہوئے اس سے اپنا کوئی سروکار نہیں رکھتا اس لئے وہ شخصیتی تکمیل کی خاطر کسی قسم کے روحانی اور باطنی تحرک (SPIRITUAL AND INTERNAL MENIFESTATION) کی بھی کوئی بنیاد فراہم نہیں کرتا۔ جبکہ اسلامی تصورِ قانون ظاہری زندگی کو نظم و نسق سے ہمکنار کرنے کے ساتھ ساتھ تزکیۂ نفس، تہذیب اخلاق اور تعلیم حکمت کی صورت میں انسان کی باطنی شخصیت کی بھی تربیت کرتا ہے یہی قانون انسان کو خوف و خشیّتِ الٰہی، محبت و اطاعت الٰہی، ضبط نفس، صبر و توکل، قناعت و استغناء اور تقوٰی و پرہیزگاری جیسے زیورات سے آراستہ

کرتاہے اجس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جب اطاعت اور تعمیل حکم کا داعیہ انسان کے اندر ازخود بیدار ہو جاتا ہے تو اسے خارجی قانون کی بہت کم حاجت رہتی ہے۔ اور حکومت ریاست کو افراد کے نظم و نسق کے لئے کم سے کم اہتمام کرنا پڑتا ہے۔

مذکورہ بالا بارہ امتیازی نکات کی روشنی میں ہم وثوق اور اعتماد کے ساتھ بغیر کسی تعصب اور جذباتی لگاؤ کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی قانون مغربی قوانین کے مقابلے میں ہر لحاظ سے بہتر، سود مند، قابل عمل اور نتیجہ خیز ہے۔

حوالہ جات

1. Robson W.A. Civilization and the Growth of Law, P.3
2. Catholic Encyclopadedia, "Law" Vol IX, P. 53.
3. Ibid., R.W. & A.J Carlyle, A History of Medievel Political Theory in the West, Vol. V, Ch. 4.
4. Robson, W.A. Civilization and the Growth of Law, P. 4.
5. Ibid
6. Ibid., P.5.
7. Ibid
8. Ibid
9. Holland, T.E. Jurisprudance, P.3.
10. Ibid P. 90
11. Pollock. S.F. First Book of Jurisprudence, P. 29
12. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. XII, P. 118
13. Lcc, G.C. Historical Jurisprudence, P 5
14. Salmand, *Jurisprudence*, P. 36
15. Robson, W.A. Civilization and the Growth of Law, P. 7.
16. Ibid., P. 10
17. قرآن 5: 50
18. Robson, W.A. Gilization and the Growth of Law, P. 3.
19. Wilson, R.K. Introduction to the Stіdy of Inglo Muhammadan Law, pp. 11–15
20. Lord Wright Interpretation of Model Legal Philosophies, P 794

حوالہ نمبر ۱۷ -

۲۱۔ صدرالشریعہ التوضیح صفحہ۳۶۔۴۰

۲۲۔ التوضیح صفحہ۴۰

۲۳۔ قرآن ۵۹:۷

۲۴۔ قرآن ۴:۶۵

۲۵۔ قرآن ۴:۸۰

۲۶۔ قرآن ۳:۳۱

۲۷۔ ابن تیمیہؒ الصارم المسلول صفحہ۴۱

۲۸۔ قرآن ۹:۶۲

۲۹۔ قرآن ۴۸:۱۰

۳۰۔ قرآن ۵۳:۳،۴

۳۱۔ قرآن ۸:۱۷

۳۲۔ قرآن ۳۳:۵۷

۳۳۔ قرآن ۸:۱۳

۳۴۔ قرآن ۵۸:۲۰

۳۵۔ قرآن ۹:۶۳

۳۶۔ قرآن ۸:۱

۳۷۔ قرآن ۳:۳۲

۳۸۔ قرآن ۸:۲۴

۳۹۔ قرآن ۴:۵۹

۴۰۔ قرآن ۳۳:۷۱

۴۱۔ قرآن ۳۲: ۳۶

۴۲۔ ابن خلدون مقدمہ صفحہ ۱۵۳، ۱۵۴

۴۲ا۔ ایضاً

۴۳۔ (ا) آمدی الاحکام فی اصول الاحکام جلد ا صفحہ ۱۳۵

(ب) غزالی المصطفیٰ جلد ا صفحہ ۶۵

(ج) عبدالوہاب خلاف اصول الفقہ صفحہ ۴۷

۴۴۔ مولانا احمد رضا خاں فتاوی رضویہ جلد ا صفحہ ۱۷۳، ۱۷۴

۴۵۔ (ا) الاحکام فی اصول الاحکام جلد ا صفحہ ۱۸۱

(ب) المصطفیٰ جلد ا صفحہ ۹۳

(ج) اصول الفقہ صفحہ ۴۷

۴۶۔ قرآن ۵: ۳۸

۴۷۔ قرآن ۲۴: ۲

۴۸۔ بخاری الجامع الصحیح جلد ۲ صفحہ ۱۰۰۸

۴۹۔ قرآن ۲۴: ۱۳

۵۰۔ (ا) الاحکام فی اصول الاحکام جلد ا صفحہ ۱۸۱

(ب) المصطفیٰ جلد ا صفحہ ۹۳

(ج) اصول الفقہ صفحہ ۴۷

۵۱۔ عنہ میں دیئے گئے حوالہ جات کے علاوہ ان مثالوں کو درج ذیل کتب میں تہ
ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

(ا) مسلم الثبوت از بہاری

(ب) کشف الہام از قنوجی

(ج) تلویح از تفتازانی

(د) التشریع الجنائی از عبدالقادر عودہ

(ہ) فلسفہ شریعتِ اسلام از محمصانی

۵۲۔ قرآن ۲: ۲۸۶

۵۳۔ ایضاً

۵۴۔ (ا) توضیح صفحہ ۴۵۰

(ب) تلویح صفحہ ۴۷۷

۵۵۔ تلویح صفحہ ۴۷

۵۶۔ (ا) بہاری مسلم الثبوت مع صفحہ ۱۶۲

(ب) توضیح صفحہ ۴۱۴

۵۷۔ توضیح صفحہ ۴۱۹

۵۸۔ ابنِ مالک شرحِ المنار صفحہ ۴۰۴

اثبات دعویٰ کے شرعی تقاضے

جناب مولانا عبدالرشید استاذ الفقہ جامعہ مدنیہ لاہور

"اثبات" کے لغوی معنی

لغت میں "اثبات" کے معنی "اقامۃ الثبت وھوالحجۃ"[1] یعنی کسی امر پہ دلیل اور حجت قائم کر دینا ہے۔

اصطلاح فقہاء میں "اثبات" کے معنی

کلام فقہاء کے تتبع سے پتہ چلتا ہے کہ وہ "اثبات" کا لفظ دو[2] معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

۱ - ایک تو اسی لغوی معنی ہیں، یعنی کسی امر پر دلیل وحجت قائم کرنا خواہ وہ امر کسی کا کوئی حق ہو یا کوئی واقعہ۔ نیز یہ دلیل قائم کرنا خواہ قاضی کے سامنے ہو یا کسی اور کے سامنے۔ اسی طرح یہ دلیل قائم کرنا عام ہے کہ تنازع پیش آنے کی صورت میں ہو یا تنازعہ وجھگڑا پیدا ہونے سے پہلے۔

اسی معنی عام کو مدنظر رکھتے ہوئے علامہ جرجانی (۸۱۶ھ / ۱۴۱۳ء) اثبات کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

[1] الدکتور محمد مصطفیٰ الزحیلی، وسائل الاثبات فی الشریعۃ الاسلامیۃ۔ مطبوعہ مکتبۃ دارالبیان۔ دمشق
طبع اول ۱۴۰۲ھ / ۱۹۸۲م۔

الاثبات هو الحكم بثبوت شیٔ لآخر[1]

ترجمہ: ایک چیز کا دوسرے کے لیے ثبوت کا حکم لگانا اثبات ہے۔

۲۔ دوسرے خاص اصطلاحی معنی جو "موسوعۃ الفقہ الاسلامی" میں بایں الفاظ بیان کئے گئے ہیں۔

اقامۃ الحجۃ امام القضاء بالطرق التی حددتھا الشریعۃ علی حق او واقعۃ۔ تترتب علیھا آثار شرعیۃ۔

ترجمہ: قضا کے روبرو دلیل قائم کرنا شریعت کے متعین کردہ طریقوں سے کسی حق یا واقعہ پر جس پر آثارِ شرعیہ مرتب ہوں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "اثبات" کی اصطلاحی تعریف کی قدرے ضروری تشریح کر دی جائے تاکہ اس کی حقیقت پورے طور سے منقح ہو کر سامنے آجائے۔

اقامۃ الحجۃ: (دلیل قائم کرنا) سے مراد دلیل کا پیش کرنا ہے۔ دلیل تیار کرنا نہیں۔ بلکہ پہلے سے موجود اور ثابت شدہ دلیل کو اس شخص کے سامنے پیش کرنا جسے کسی چیز کا ثبوت باور کرانا مقصود ہو۔

امام القضاء: (قضا کے سامنے) یہ قید "اثبات اصطلاحی" (اثبات قضائی) کے لیے بہت ضروری ہے۔ کیونکہ یہی وہ "اثبات" ہے کہ جس پر آثار مرتب ہوتے ہیں یعنی کسی شخص کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا پابند بنایا جاتا ہے اس قید سے معلوم ہوا کہ "اثبات" کا دارومدار امر متنازعہ فیہ پر ہے کہ جسے فیصلہ کے لیے قاضی کے سامنے پیش کیا گیا ہو۔ لہٰذا غیر متنازعہ فیہ امور میں اور ان متنازعہ فیہ امور

---

[1] سید شریف جرجانی، التعریفات ص بحوالہ "وسائل الاثبات"

میں جنہیں فیصلہ کے لئے قاضی کے روبرو پیش نہیں کیا گیا کیمہ اثبات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

نیز معلوم ہوا کہ حفظ ما تقدم کے طور پر اپنے حقوق کو مؤکد و پختہ کرنے کے لئے گواہ قائم کرنا، رہن رکھنا یا اسٹام وغیرہ لکھنا "اثبات اصطلاحی" میں داخل نہیں ہے۔

الطرق التی حددتھا الشریعۃ (ان طریقوں کے ساتھ جن کی فقہ اسلامی نے تحدید کردی ہے) خواہ ان طریقوں کی تصریح شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمائی ہو یا ان کا ثبوت "اجماع امت" سے ہو یا مجتہدین کے اجتہاد و استنباط سے طرق اثبات جن کی تحدید شریعت نے اجمالاً یا تفصیلاً کردی ہے، ان میں سے بعض تو متفق علیہ ہیں جیسے شہادت، اقرار اور قسم۔ اور بعض میں اختلاف ہے مثلاً کتابت، قرائن، علم قاضی وغیرہ۔ علی حق او واقعۃ (کسی حق یا واقعہ پر) یہ قید "محل اثبات" کو متعین کرنے کے لئے لگائی گئی ہے۔

"حق" سے مراد اس مقام پر ہر وہ چیز ہے کہ جسے شرعاً انسان حاصل کرسکتا ہے اور اگر پہلے سے حاصل ہے تو اس پر اپنا قبضہ برقرار رکھنے کا شرعاً اسے حق حاصل ہے نیز ہر وہ منفعت و مصلحت کہ شریعت کسی بھی انسان کے لئے اس کی نگہبان اور محافظ ہے۔ "حقوق العباد" کی طرح "حقوق اللہ" کو بھی یہ لفظ شامل ہے۔

"واقعہ" سے مراد وہ سبب ہے جو "حق" کو پیدا کرنے والا ہے یا جس کی وجہ سے وہ "حق" صاحب حق کو حاصل ہوا ہے۔

تترتب علیھا آثار شرعیۃ (جس پر آثار شرعیہ مترتب ہوں) یہ قید "اثبات" کا مقصد اور ہدف متعین کر رہی ہے۔ للذا کسی ایسے امر یا واقعہ کا اثبات

صحیح نہ ہوگا جس پر کوئی شرعی اثر مرتب نہ ہوتا ہو، مثلاً یہ ثابت کرنا کہ "مدعیٰ علیہ" "مدعی" کا وکیل ہے۔ کیونکہ اس کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ "مؤکل" ہر وقت "وکیل" کو معزول کرسکتا ہے۔ "امور طبعیہ" یا "امور عادیہ" کا اثبات بھی اسی قبیل سے ہے۔

شرائط اثبات | "اثبات قضائی" کی تعریف کے بعد اب ہم اس کے شرائط کا ذکر کرتے ہیں جو فقہاء کرام کی تصریح کے مطابق سات ہیں:

(۱) "اثبات" سے پیشتر مدعی کی طرف سے "دعوی" ہونا۔

(۲) "اثبات" کا دعویٰ کے مطابق ہونا۔

(۳) "اثبات" کا مجلس قضاء میں ہونا۔

(۴) "اثبات" کا نتیجہ خیز ہونا۔

(۵) "اثبات" کا عقل، حس اور ظاہر حال کے مطابق ہونا۔

(۶) "اثبات" کا علم یقینی یا کم از کم غلبۂ ظن پر مبنی ہونا۔

(۷) "اثبات" ان طریقوں سے ہونا جو شریعت سے ثابت ہیں۔

ان شرائط کی قدرے تفصیل اب ہم پیش کرتے ہیں تاکہ ان شرائط کی حقیقت بقدر ضرورت منقح ہو کر سامنے آجائے۔

پہلی شرط | ("اثبات" سے پیشتر مدعی کی طرف سے "دعوی" ہونا) چونکہ "اثبات" کا مقصد کسی شخص کا جو حق دوسرے کے ذمہ ہے، اسے ظاہر کرنا ہے اس لئے صاحب حق مدعی کی طرف سے مطالبہ سے پیشتر اس کے حق کو ثابت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے اپنا حق وصول کر لیا ہو یا ساقط کر دیا ہو اور اس کا علم گواہوں وغیرہ کو نہ ہو سکا ہو۔ اس لئے اس حق کے باقی رہنے کا علم صاحب حق

مدعی کے مطالبہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور اس مطالبہ کی صورت یہی ہے کہ "مدعی" اپنا مقدمہ قاضی کے سامنے فیصلہ کیلئے پیش کرے۔

یہ شرط "حقوق العباد" مثلاً حقوق مالیہ، نکاح، طلاق، عقود (معاملات) قصاص، حد قذف، حد سرقہ، اور کسی متعین شخص پر وقف وغیرہ میں تقریباً تمام فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ یہ شرط درحقیقت اس حدیث کی بنیاد پر لگائی گئی ہے۔ جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "خیر القرون" کی تعریف فرمانے کے بعد ارشاد فرمایا:

ثم یفشوا الکذب حتی یحلف الرجل علی الیمین قبل ان یستحلف ویشهد علی الشهادة قبل ان یستشهد۔

ترجمہ: پھر جھوٹ پھیل جائے گا، یہاں تک کہ مطالبہ قسم سے پہلے ہی آدمی قسم اٹھائے گا اور طلب شہادت سے پیشتر ہی گواہی دے گا۔

اس حدیث سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ قسم و شہادۃ کے مطالبہ کے بغیر قسم اٹھانا یا شہادۃ دینا شرعاً مذموم ہے نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ولا یاب الشهداء اذا ما دعوا[1]

ترجمہ: اور گواہ انکار نہ کریں جب انہیں بلایا جائے (گواہی کے لیے)

اس آیت میں شہادۃ کو مطالبہ کے ساتھ معلق فرمایا گیا ہے۔ بہرحال ان وجوہ سے فقہاء کرام نے اس شہادۃ وحلف کو جو "مدعی" کے دعوے اور مطالبہ سے قبل دی گئی ہو، عام حالات میں قبول نہیں کیا ہے۔ بلکہ گواہوں پر لازم ہوگا۔ کہ مدعی کے مطالبہ کے بعد دوبارہ قاضی کے حکم کے مطابق شہادت دیں اسی طرح مدعی کے

---

[1] البقرہ ۲: ۲۸۲۔

مطالبہ کے بعد قاضی کے کہنے پر دوبارہ قسم اٹھانا ہوگا۔

البتہ اگر صاحب حق کو اپنے گواہوں کا علم نہ ہو جس کے باعث خطرہ ہو کہ صاحب حق کا حق ضائع ہو جائے گا تو ایسی صورت میں چونکہ ظاہر ہے کہ صاحب حق اپنے حق میں گواہی دینے کا مطالبہ گواہوں سے نہیں کر سکتا، اس لیے فقہاء کرام نے گواہوں کو اجازت دیدی کہ وہ ایسی حالت میں پیش قدمی کر کے مدعی کے مطالبہ کے بغیر ہی گواہی دیدیں۔ یہ استثناء ایک دوسری حدیث کی بنا پر کیا گیا ہے جس کے الفاظ بروایت مسلم اس طرح ہیں۔

الا اخبرکم بخیر الشھداء الذی یاتی بشھادتہ قبل ان یسألھا۔

ترجمہ: (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ) کیا میں تم کو گواہوں میں بہتر گواہ سے مطلع نہ کروں جو اپنی شہادت ادا کرے اس سے پہلے کہ اس سے سوال کیا جائے (اداء شہادت کا)؟

دونوں حدیثوں میں تطبیق کے لیے فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ جب صاحب حق کو شہادۃ کا علم ہو تو ایسی صورت میں شہادت کی طرف اس کے مطالبہ کے بغیر سبقت کرنا مذموم ہے جیسا کہ پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے اور اگر صاحب حق کو شہادۃ کا علم نہ ہو تو پھر اس کے مطالبہ کے بغیر شہادت کی طرف پیش قدمی کرنا مذموم تو کجا ایک مستحسن اقدام قرار پائے گا جیسا کہ دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے۔

البتہ بعض مالکیہ نے اس شرط کی مخالفت کی ہے چنانچہ ان کے نزدیک مدعی کے مطالبہ سے پہلے بلکہ قاضی کے پاس مقدمہ لے جانے سے بھی پہلے اگر گواہی وغیرہ دے دی جائے تو اسے قبول کر لیا جائے گا۔

یہ ساری تفصیل "حقوق العباد" سے متعلق تھی۔ "حقوق اللہ" کا حکم یہ نہیں ہے بلکہ ان میں کسی شخص کی طرف سے دعوے دائر ہوئے بغیر بھی گواہی دی جاسکتی ہے۔

وجہ یہ ہے کہ "حقوق اللہ" کی حفاظت اور ان کی تنفیذ اور ان کی پامالی سے منع کرنا اور روکنا ہر مسلمان پر فرض اور لازم ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں کوئی مسلمان "حقوق اللہ" کے سلسلہ میں کوئی تعدی دیکھے یا کسی مقام پر "حق اللہ" کے ضیاع کا خطرہ محسوس کرے تو اس پر لازم ہوگا کہ "حقوق اللہ" کی حفاظت وصیانت اور ان کی تنفیذ کے معاملہ میں اپنی ذمہ داری پوری کرے اور قاضی کو متعلقہ صورت حال سے شہادت دیکر آگاہ کرے۔

فقہاء کرام نے "حقوق اللہ" پر شہادت دینے کے سلسلہ میں "حقوق اللہ" کی دو قسمیں بیان کی ہیں؛

۱۔ جن کی حرمت دائمی ہے مثلاً طلاق، رضاعت، "وقف علی المسجد یا غیر معین فقراء وغیرہ پر وقف۔ ایسے "حقوق اللہ" میں گواہی دینے میں جلدی کرنا واجب ہے۔ کیونکہ ایسے امور میں معصیت وگناہ کے ساتھ تلوث مسلسل رہتا ہے تاآنکہ "شاہد" گواہی دے کر اس معصیت کاری کو ختم نہ کرے۔ اور ایسے امور میں گواہی میں بلا عذر تاخیر کرنا خود "شاہد" کی "عدالت" کو ساقط کر دے گا۔

۲۔ وہ "حقوق اللہ" جن کی حرمت دائمی نہیں بلکہ ایک واقعہ جو ہوا اور ختم ہو گیا مثلاً زنا اور شراب نوشی وغیرہ تو اس صورت میں گواہی دینا واجب نہیں بلکہ پردہ پوشی افضل ہوگی الا یہ کہ کوئی فاسق معلن علی الاعلان ان کا ارتکاب کرے یا کوئی عادی مجرم جو بلا سزا ان امور سے تائب نہ ہوتا ہو۔

دوسری شرط ("اثبات" کا "دعوے" کے مطابق ہونا) یہ شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر "اثبات" دعوے کے مخالف ہوگا تو یہ صورت

پیدا ہو جائے گی کہ "دعوئے" ایک چیز کا اور "اثبات" دوسری چیز کا للہذا ایسے "اثبات" سے دعوئے کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جاسکتا۔ نیز جب "اثبات" دعوئے کے خلاف ہوگا تو وہ دعوے کا مکذب اور جھٹلانے والا ہوگا اور ظاہر ہے کہ دعوئے کاذب کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جاسکتا اور ایسا "اثبات" چونکہ بلا دعوئے ہوگا للہذا وہ بھی "حقوق العباد" میں صحیح قرار نہیں دیا جائے گا۔ للہذا یہ "اثبات" اور "دعوئے" جو آپس میں مخالف ہیں دونوں ہی رَد کر دیئے جائیں گے۔

اختلافِ وصف کی مثال: مدعی دراہم کا دعوئے کرتا ہے اور "بینہ" دنانیر کو ثابت کرتا ہے یا اس کے برعکس۔

اختلافِ وقت کی مثال: مدعی عیدالفطر کے روز ہونے والے معاملہ کا دعوئے کرتا ہے جبکہ "بینہ" عیدالاضحیٰ کے روز ہونے والے معاملہ کو ثابت کرتا ہے۔

اختلاف مکان کی مثال: مدعی کسی معین مکان یا زمین کے بارے میں دعوئے کرتا ہے جبکہ گواہ اس زمین یا مکان کے علاوہ کسی اور زمین یا مکان کے بارے میں گواہی دے رہے ہیں۔ یا مثلاً مدعی لاہور میں ہونے والے کسی معاملہ کا مدعی ہے جبکہ گواہ اس معاملہ کے کراچی میں ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ ایسے ہی اگر "سبب ملک" میں اختلاف ہو تو بھی ایسے "اثبات" کو رد کر دیا جائے گا۔ مثلاً مدعی دعوئے کرتا ہے کہ میں اس گھر کا مالک ہوں کیونکہ میں نے اسے خریدا ہے یا مجھے وراثت میں ملا ہے لیکن گواہ شہادت دیتے ہیں کہ یہ گھر اس کی ملکیت میں فلاں شخص کے ہبہ کرنے سے آیا ہے۔ البتہ شوافع کے ہاں ایک قول ہے کہ ایسی صورت میں نفس ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اختلاف سبب کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

"اثبات" اور "دعوے" کی معنوی مطابقت کافی ہے

"اثبات" اور "دعوی" کا لفظاً مطابق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ معناً مطابق ہونا کافی ہے مثلاً مدعی غصب کا دعوے کرتا ہے اور گواہ یہ شہادت دیتے ہیں کہ مدعا علیہ نے ہمارے سامنے غصب کا اقرار کیا ہے تو یہ اختلاف کہ مدعی انشاءِ غصب کا دعوے کرتا ہے اور گواہ اقرارِ غصب کی گواہی دیتے ہیں، ثبوتِ دعوے میں مضر نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر "اثبات" دعوے سے کم کا ہو تو یہ بھی مضر نہیں۔ مثلاً مدعی ہزار روپیہ کا دعوے کرتا ہے اور گواہ پانچسو (۵۰۰) کی گواہی دیتے ہیں یا مدعی علیہ پانچسو (۵۰۰) کا اقرار کرلیتا ہے یا اسٹام وغیرہ کی تحریر پانچسو کو ظاہر کرتی ہے یا مدعی علیہ پانچسو کی قسم اٹھاتا ہے تو اس صورت میں چونکہ مدعی ہزار کے ضمن میں پانچسو کا بھی دعویدار ہے اس لیے پانچسو کی یہ شہادت یا اقرار یا تحریر یا حلف اس اختلاف کی بنا پر رد نہیں کی جائے گی۔ الا یہ کہ "اثبات" اختلاف کثرت کی طرف ہو مثلاً مدعی ہزار روپیہ کا دعوی کرے اور "اثبات" ڈیڑھ ہزار کا ہو تو یہ "اثبات" رد کردیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مدعی اس اثبات کی تکذیب کرنے والا ہے۔ البتہ اگر "محلِ اثبات" اور "دعوے" میں تطبیق ثابت ہو جائے تو اس "اثبات" کو قبول کرلیا جائے گا مثلاً یہ ثابت ہو جائے کہ اصل میں قرض تو ڈیڑھ (۱۵۰۰) ہزار ہی تھا لیکن مدعی نے پانچسو روپیہ اس سے پہلے وصول کرلیے ہیں یا معاف کردیئے ہیں۔ البتہ اوصاف میں اکثر کو معلوم کرنے کے سلسلہ میں فقہاء نے کچھ طویل کلام کیا ہے جو "جامع الفصولین"[1]

---

[1] جامع الفصولین ص ۱۱۶ جلد اول "تبیین الحقائق" ص ۲۹۹ جلد چہارم اور "معین الحکام" ص ۱۔

وغیرہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

نوٹ: جن حقوق میں "دعوی" شرط نہیں ہے ان میں یہ شرط بھی "اثبات" کے لئے نہیں ہے۔

تیسری شرط (اثبات کا مجلس قضاء میں ہونا) یہ شرط اس لئے ہے کہ "اثبات" کا مقصد اس کے مقتضیٰ کے مطابق فیصلہ کرکے اس کو فریقین پر لاگو اور نافذ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مجلس قضاء ہی میں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اگر "اثبات" مجلس قضاء سے باہر ہو تو اس سے نہ مقصد حاصل ہوگا اور نہ نزاع کا خاتمہ ہوگا۔

نیز بعض وسائل "اثبات" حجت بنتے ہی اس وقت ہیں جب قاضی ان کے مطابق فیصلہ کردے، اور یہ قاضی کی مجلس ہی میں ہو سکتا ہے۔ اور قاضی اسی "اثبات" پر فیصلہ کر سکتا ہے جو اس کے سامنے ہوا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مجلس قضاء سے باہر مدعیٰ علیہ قسم اٹھائے تو اس یمین کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اگر کسی مقام پر مجلس قضاء میں "اثبات" کسی وجہ سے ممکن نہ ہو تو پھر مجلس قضاء سے باہر والے "اثبات" کو مجلس قضاء میں منتقل کرنا ہوگا جس کے متعدد معروف و مامون طریقے فقہاء کرام نے بیان کئے ہیں مثلاً "کتاب القاضی الی القاضی" اور "شہادۃ علی الشہادۃ" اور "شہادۃ علی الاقرار" وغیرہ۔ ان کی تفصیلات و شرائط وغیرہ کتب فقہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

چوتھی شرط (اثبات کا نتیجہ خیز ہونا) اثبات کے نتیجہ خیز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اثبات حق میں وہ مفید ہو اور اس کے مطابق فیصلہ صادر کیا جا سکے۔ اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "اگر کوئی شخص کسی گھر پر اپنی ملکیت ثابت کرنے کے لئے اس پر بینہ قائم کردے کہ کل یہ گھر اس کے قبضہ میں تھا، تو بینہ

یہ بینہ قبول نہیں کروں گا۔ کیونکہ کبھی کبھی غیر مملوکہ چیز بھی قبضہ میں ہوا کرتی ہے۔" اسی طرح نتیجہ خیز اثبات کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ صاحب حق کو متعین طور پر بیان کیا جائے ورنہ "اثبات" منتج نہ ہوگا اور اس کو رد کر دیا جائے گا مثلاً گواہ شہادت دیں کہ یہ گھر ان دو آدمیوں میں سے ایک کا ہے۔ چونکہ اس "اثبات" میں متعین طور پر یہ بیان نہیں کیا گیا ہے کہ گھر کس شخص کا ہے اس لئے یہ "اثبات" نتیجہ خیز نہ ہونے کے باعث رد کر دیا جائے گا۔

پانچویں شرط ("اثبات" کا عقل، شرع، حس اور ظاہر حال کے مطابق ہونا) لہٰذا اگر "اثبات" ان میں سے کسی ایک کے بھی مخالف ہوگا تو ناقابل اعتبار قرار پائے گا۔ کیونکہ "اثبات" سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے جبکہ عقل، شرع، حس اور ظاہر حال سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اختلاف کی صورت میں علم یقینی کے مقابلہ میں علم ظنی کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

"اثبات" کے مخالف عقل ہونے کی مثال: ایک شخص ایسے آدمی کے قتل کا اقرار کرتا ہے جو اقرار کرنے والے شخص کی پیدائش سے پہلے مر چکا ہے۔ یا گواہ ایسی ہی بات کی شہادت دیں۔ یا کوئی شخص ایسے آدمی کے نسب کا اقرار کرے کہ اس جیسے شخص کا اقرار کرنے والے کی اولاد میں سے ہونا عقلاً محال ہے۔ اس لئے کہ جس کے نسب کا اقرار کیا ہے وہ اقرار کرنے والے سے عمر میں بڑا یا برابر یا اتنا تھوڑا چھوٹا ہے کہ مُقِر اس کا باپ نہیں بن سکتا۔

"اثبات" کے مخالف شرع ہونے کی مثال: جیسے کوئی شخص کسی ایسے لڑکے کے باپ ہونے کا مدعی ہو جو کسی دوسرے شخص سے ثابت النسب مشہور ہو۔ یا کوئی شخص کسی وارث کے لئے اس کے شرعی حصہ سے زیادہ حصہ کا اقرار کرے۔

"اثبات" کے مخالف حِس ہونے کی مثال، کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹنے کے باعث اپنے اوپر آنے والی دیت کا اقرار کرے۔ حالانکہ اس کا ہاتھ صحیح سالم موجود ہے۔ یا کوئی شخص بذریعہ "بینہ" یہ ثابت کر دے کہ فلاں چوپایہ جانور اتنے سال سے میرے پاس ہے جبکہ دابّہ (چوپایہ جانور) کی عمر یقیناً اس کی بیان کردہ مدت سے کم ہے۔ یا بینہ قائم ہو جائے کسی کی موت پر جبکہ اس کی "زندگی" مشاہد اور بالیقین معلوم ہو۔ یا گواہ شہادت دیں کہ فلاں گھر ویران ہو چکا ہے حالانکہ وہ آنکھوں کے سامنے بالکل صحیح سالم اور آباد ہے۔

"اثبات" کے ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثال: مثلاً کوئی بہت ہی فاقہ مست فقیر کسی بڑے مالدار پر بہت بڑی رقم کا دعویٰ کرے اور بینہ قائم کر دے۔ جبکہ ظاہر حال بتا رہا ہے کہ اس فقیر نے اتنی بڑی رقم تو کجا اس کا عشر عشیر بھی کبھی اپنی زندگی میں نہیں پایا ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر کوئی وصی دعوےٰ کرے کہ اس نے بچے پر معمولی سی مدت میں کوئی بڑی بھاری رقم خرچ کی ہے جبکہ ظاہر حال اس کا مکذب ہو تو یہ قبول نہیں کیا جائیگا۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا بچہ جس کا جسم بلوغ کا متحمل نہیں ہے، اپنے بالغ ہونیکا اقرار کرے تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال اس کی تکذیب کر رہا ہے۔

چھٹی شرط ("اثبات" کا علم یقینی یا کم از کم غلبہ ظن پر مبنی ہونا) لہٰذا اگر "اثبات" شک یا وہم پر مبنی ہوگا تو وہ ناقابلِ اعتبار ہوگا۔ "اثبات" میں اصل تو یہی ہے کہ وہ علم اور یقین پر مبنی ہو جیساکہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے،

الا من شهد بالحق وهم يعلمون[1]

---

[1] الزخرف ۴۳، ۸۶۔

، مگر جو لوگ حق کی گواہی دیں اس حال میں کہ وہ جانتے ہوں۔

نیز نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے:

اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع [1]

ترجمہ: آفتاب کے مانند جب تو جان لے تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے۔

البتہ جہاں علم یقینی تک پہنچنا دشوار یا ناممکن ہو تو پھر وہاں غلبۂ ظن پر بھی "اثبات" کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے جیسے "شهادة بالسماع" اور "شهادة بالقرائن القوية" فقہاء کرام نے "شهادة بالسماع" کی اجازت بعض ان حالات میں دی ہے جن میں براہ راست اطلاع پانا ناممکن ہوتا ہے۔ اس لیے اگر ان حالات میں سماع کی بنیاد پر شہادۃ کی اجازت نہ دی جائے تو بڑا حرج اور احکام کا معطل ہونا لازم آئے گا۔ ایسے حالات جن میں حقیقت حال پر براہ راست اطلاع پانا دشوار یا ناممکن ہوتا ہے، موت، نسب، نکاح، دخول اور وقف وغیرہ ہیں۔

اسی طرح بعض ان حالات میں قرائن قویہ پر "اثبات" کو مبنی کیا جا سکتا ہے۔ جن میں حس کو دخل نہ ہو۔ مثلاً کسی کا معسر و تنگدست ہونا قرائن ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ یا کسی چیز کو مالکوں کی طرح کسی کے زیر استعمال دیکھ کر اس کے حق میں ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے۔ کیونکہ مال مقبوضہ میں بلا نزاع مالکانہ طور پر تصرف کرنا دلیل ملکیت ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ایسی صورت میں ایک قید کا اور اضافہ فرمایا ہے۔ اور وہ یہ کہ مال مقبوضہ میں بلا نزاع مالکانہ طور پر تصرف کرتے ہوئے دیکھ کر اگر دل

---

[1] مستدرک ۱، ۴، ص ۹۸۔

میں یہ بات آجائے کہ یہ چیز اسی کی ہے تو اس کی ملکیت کی گواہی دے سکتا ہے ورنہ نہیں۔

ساتویں شرط ("اثبات" کا ان طریقوں سے ہونا جو شریعت سے ثابت ہیں) لہٰذا شعبدہ بازی، جادو، فال، نجوم اور کہانت وغیرہ سے دعوے کا "اثبات" شرعاً درست نہ ہوگا۔ "اثبات" کے شرعی طریقے متعدد ہیں مثلاً اقرار، شہادت، یمین، کتابت، قرائن اور بوقت ضرورت ماہرین کی رائے۔ ان کے علاوہ بعض طریقے "اثبات" کے مختلف فیہ بھی ہیں مثلاً قسامت، قیافہ، علم قاضی وغیرہ۔

وفاقی شرعی عدالت

جناب پروفیسر انوار اللہ ایڈوائزر وفاقی شرعی عدالت، اسلام آباد۔

برصغیر پاک و ہند میں ایک اسلامی مملکت کا قیام مسلمانانِ ہند کی دلی آرزو اور علامہ اقبالؒ کا خواب تھا جس کے حصول کے لئے مسلمانوں نے بڑی جد و جہد کی تھی جو بالآخر ۱۴ر اگست ۱۹۴۷ء کو کامیاب ہوئی اور یہ نئی مملکت وجود میں آئی جس سے مسلمانوں کو یہ موقع ملا کہ وہ اپنی زندگی اپنی تہذیب و تمدن کے مطابق اسلام کے بتائے ہوئے اصولوں کی روشنی میں گذار سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ قیامِ پاکستان کے فوراً بعد ہی سے ایسے اقدامات کئے گئے جن کے نتیجے میں مملکت اسلامی بنانے کی کوششیں کی گئیں۔ چنانچہ مملکت کے چاروں دساتیر میں ایک ایسے ادارے کے قیام کا اہتمام کیا گیا جو حکومت اور قانون ساز اسمبلی کو یہ مشورہ دے کہ مروجہ قوانین میں سے کون سے قوانین قرآن و سنّت کے خلاف ہیں، اور نئے قوانین کو اسلام کے مطابق بنانے میں رہنمائی کرے۔

پاکستان کے ۔ دستور (۱۹۷۳ء) کی دفعہ ۲۲۷ کی رُو سے یہ طے پایا کہ ملک کے تمام مروجہ قوانین کو اسلام کے مطابق بنایا جائے گا اور آئندہ قرآن و سنّت کے خلاف کوئی قانون نہیں بنایا جائے گا۔ اسی دفعہ کی رو سے اسلامی نظریاتی کونسل کو ایک اہم ذمہ داری یہ سپرد کی گئی کہ وہ اسلامی احکام کو اس طور پر مرتب و مدون کرے کہ انہیں بعد ازاں قانونی صورت دی جا سکے۔ اس ادارے کے فرائض کی تکمیل کی مدت سات سال مقرر کی گئی۔

یہ ادارہ مسلسل اپنے کام میں منہمک رہا اور قوانین مروّجہ پر نظرثانی کے فرائض انجام

دیتا رہا۔ لیکن ۱۹۷۷ء سے پہلے تک اس کی سفارشات پر کوئی خاص عمل نہیں کیا گیا۔ البتہ جولائی ۱۹۷۷ء میں حالات بدل گئے اور جنرل محمد ضیاء الحق صاحب نے نظامِ اسلام کے عملی نفاذ کو تیز کر دیا اور اسلامی نظریاتی کونسل اور دوسرے متعلقہ اداروں میں تازگی اور تیزی پیدا کی، اور اسلامی نظریاتی کونسل کو ہدایت کی گئی کہ وہ قوانین حدود کو چھ مہینے کی مدت میں مرتب کر کے حکومت کو پیش کرے۔ چنانچہ اس کام کو کونسل نے بخوبی انجام دیا اور حکومت اس قابل ہوئی کہ فروری ۱۹۷۹ء کو صدارتی فرمان کے ذریعے قوانین حدود کو نافذ کر دے۔

دریں اثناء حصول انصاف کو زیادہ سستا اور آسان بنانے اور عدالتی نظام کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے لیے ایک صدارتی فرمان نمبر ۲۲، ۱۹۷۸ء میں جاری کیا گیا۔ جس کی رو سے تمام ہائیکورٹوں میں شرعی بنچوں کا قیام عمل میں لایا گیا۔ ان میں سے ہر بنچ تین ججوں پر مشتمل قرار دیا گیا اور انہیں اختیار دیا گیا کہ ماسوائے چند قوانین کے، باقی تمام قوانین کے بارے میں دائر کی جانے والی درخواستوں کا جائزہ لیں اور یہ فیصلہ کریں کہ ان میں سے کوئی قانون کسی بھی پہلو سے قرآن و سنت کے منافی تو نہیں ہے، نیز ان کے فیصلوں کو واجب التعمیل قرار دیا گیا۔ شریعت بینچوں کی شرعی اور قانونی اہمیت کے پیش نظر تمام متعلقہ ہائیکورٹوں کے سربراہوں نے ان بینچوں کے ممبر ہونے کا فیصلہ کیا۔ لیکن تجربہ سے معلوم ہوا کہ ہائیکورٹوں کے لیے یہ کام آسان نہیں ہے، کیونکہ ان کے پاس اور بھی بہت کام ہیں جس سے ان کو فراغت نہیں ملتی۔ بنابریں فیصلہ کیا گیا کہ وفاقی سطح پر ایک مستقل شرعی عدالت قائم کی جائے، اور ہائیکورٹوں کے شرعی بینچوں کو ختم کر کے ان کا کام اس عدالت کے سپرد کیا جائے تاکہ اس کام میں باقاعدگی اور تیزی پیدا ہو جائے۔ چنانچہ ۲۶ مئی ۱۹۸۲ء کو وفاقی شرعی عدالت کا قیام عمل میں لایا گیا۔ ابتداء میں چیئرمین سمیت اس عدالت کے پانچ ارکان تھے اس کا چیئرمین سپریم کورٹ کا جج اور باقی ارکان ہائیکورٹ کے جج تھے۔ اس عدالت نے یکم جون سے

باقاعدہ کام شروع کیا۔ مندرجہ بالا آرڈیننس کی رو سے وفاقی شرعی عدالت کو مندرجہ ذیل دو اہم کام تفویض ہوئے۔

۱۔ حدود آرڈیننس کے ماتحت جن مقدمات کا نچلی عدالتوں میں فیصلہ کیا جائے ان کے خلاف اپیلوں کی سماعت کرے۔

پاکستان کا کوئی بھی شہری اگر موجودہ قوانین میں سے کسی قانون کو خلاف قرآن و سنت سمجھے تو وہ اس عدالت میں ایک درخواست کے ذریعے اس کو چیلنج کر کے اس کو قرآن و سنت کے مطابق بنانے کا مطالبہ کرے۔ عدالت اس پر بحث و تحقیق کے بعد یہ فیصلہ کرے گی کہ یہ قانون کہاں تک قرآن و سنت اور حدیث سے متصادم ہے اور جہاں تک یا کل کا کل اگر قرآن و سنت سے متصادم پایا گیا تو عدالت حکومت سے درخواست کرے گی کہ زیادہ سے زیادہ چھ مہینے تک اس قانون میں ترمیم کر کے اس کو قرآن و سُنت کے مطابق بنایا جائے۔

فقہی مسائل میں بوقت ضرورت عدالت کو مشورہ دینے کے لیے علماء کا ایک پینل بھی بنایا گیا۔ مقدمے کے سلسلے میں جب کبھی عدالت یا فریقین میں سے کوئی ایک ضروری سمجھے، پیروی کے لیے بطور وکیل یا مشیران میں سے کسی کی خدمات حاصل کر لے۔ جونہی اس عدالت نے کام شروع کیا مختلف ہائیکورٹوں سے ایک سو چودہ (۱۱۴) مقدمات درخواستوں، (شریعت پٹیشنز) کے ذریعہ اس عدالت کی طرف منتقل کئے گئے۔ ان میں بعض بہت اہم تھے، اور سب کے سب میں موجودہ قوانین میں سے کسی نہ کسی قانون کو چیلنج کیا گیا تھا کہ یہ قرآن و حدیث کے خلاف ہے۔ ان میں سب سے پہلی درخواست محمد ریاض نامی ایک شخص کی تھی۔ جس میں آئین پاکستان کے آرٹیکل ۳۰۲ کو جو قصاص و دیت سے متعلق ہے، چیلنج کیا گیا تھا۔ اس درخواست میں یہ دعوےٰ کیا گیا تھا کہ یہ قرآن و سُنت کے خلاف ہے۔

اس قسم کی کل نو (۹) اپیلیں تھیں جن میں اس قسم کے دعوے کی بنیاد پر مذکورہ آرٹیکل کو چیلنج کیا گیا تھا۔ چنانچہ عدالت نے اس کی سماعت شروع کی۔ سماعت کی ابتداء میں اس عدالت کے دائرہ اختیار پر خوب بحث ہوئی اور یہ طے پایا کہ عدالت ہذا کسی بھی فیصلے یا قانون پر بحث کر سکتی ہے تاکہ اس کو قرآن و سُنّت کے مطابق بنانے کی سفارش کر سکے۔

اس مقدمہ کے فیصلے میں فاضل جج جناب جسٹس آفتاب حسین صاحب نے اپنے طریقہ کار کے لیے مندرجہ ذیل اصول بھی وضع کئے۔

۱۔ سب سے پہلے متعلقہ معاملے میں قرآن کریم کی کوئی آیت تلاش کی جائے۔

۲۔ اس معاملے سے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث تلاش کی جائے۔

۳۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی روشنی میں کسی قرآنی آیت کی وضاحت اور تفسیر دیکھی جائے۔

۴۔ اس معاملے سے متعلق مختلف فقہاء کی آراء دیکھی جائیں اور پھر ان کے دلائل پر غور کیا جائے اور یہ معلوم کیا جائے کہ ان میں سے کس کی رائے موجودہ زمانے کی ضروریات کے مطابق ہے۔

۵۔ کچھ اور متعلقہ اصول اور طریقے بھی دیکھ لیے جائیں جو قرآن و سنّت کے خلاف نہ ہوں۔

بہرحال عدالت ہٰذا نے اس پٹیشن پر فیصلہ دیدیا بعض نکات سے اتفاق کر کے اس کو قرآن و سُنّت کے مطابق بنانے کی سفارش کی۔

اس کے ساتھ عدالت نے باقی ماندہ پٹیشنز کی سماعت بھی جاری رکھی۔ جناب جسٹس کیکاؤس صاحب نے ایک شریعت پٹیشن کے ذریعے سیاسی پارٹیوں کے قانون مجریہ ۱۹۲۶ء اور نمائندگی کے قانون مجریہ ۱۹۷۶ء کو چیلنج کیا کہ یہ قرآن و سنّت کے خلاف

ہیں۔ اس پر عدالت نے سماعت مکمل کرنے کے بعد فیصلہ دیا کہ یہ مجموعی طور پر قرآن و سُنت سے متصادم نہیں ہیں اس لیے درخواست خارج کر دی گئی۔

پھر عدالت نے ان پٹیشنز پر بحث جاری رکھی جن میں مارشل لاء ریگولیشن نمبر ۱۱۵، قانون شفعہ پنجاب وصوبہ سرحد لینڈ ریکوزیشن ایکٹ ۱۹۷۲ء سی۔ڈی۔اے آرڈیننس ۱۹۶۰ء کو چیلنج کیا گیا جن میں یہ دعوےٰ کیا گیا تھا کہ یہ قرآن و سُنت کے خلاف ہیں۔ کیونکہ ان میں زمین کی ملکیت کی تحدید کر دی گئی ہے۔ حکومت کو بلاعوض شخصی ملکیت لینے کا اختیار دیا گیا ہے، غیر معقول معاوضہ کی گنجائش دی گئی ہے۔ حق شفعہ مزارع اور دوسرے غیر مالک کو بھی دیا گیا ہے وغیرہ وغیرہ۔

اس پر عدالت نے کافی غور و خوض کے بعد ایک مفصل فیصلہ دیدیا جو پی۔ایل۔ڈی ۱۹۸۱ء ایف ایس پی ۲۳ میں چھپ گیا ہے۔

کئی شریعت پٹیشنز جو لینڈ ایکوزیشن ایکٹ کے متعلق دائر کی گئی تھیں ان پر غور و خوض کے بعد عدالت نے فیصلہ دیا کہ حکومت عوام کے مفاد کی خاطر کسی سے زمین لے سکتی ہے۔ البتہ اس کا معاوضہ اس وقت کے عام نرخ کے مطابق دیا جائے گا۔

ابوداؤد صادق کی شریعت پٹیشن جس میں نیشنل رجسٹریشن ایکٹ ۱۹۷۳ء کے اس حصے کو چیلنج کیا گیا جس کی رو سے شناختی کارڈ پر فوٹو لگوانا ضروری تھا اور یہ دعوےٰ کیا گیا کہ اسلام میں فوٹو بنوانا بالکل منع اور حرام ہے۔ عدالت نے مکمل سماعت کے بعد فیصلہ دیا کہ تصویر اسلام میں بالکل ممنوع نہیں ہے بلکہ کچھ خاص وجوہ کے بنا پر ممنوع ہے اور خاص کر شناختی کارڈ میں تو ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔ اس لیے اس پٹیشن کو بھی خارج کر دیا گیا۔

ان کے ساتھ ساتھ عدالت کے سامنے ماتحت عدالتوں کے حدود آرڈیننس کے

مطابق فیصلوں کے خلاف اپیلیں دائر کی گئیں۔ بہت سی اپیلوں کی سماعت مکمل کر لی گئی اور ان پر فیصلے دیئے گئے۔ ان میں سے اکثر میں ان سزاؤں کو بحال رکھا گیا جو ماتحت عدالتوں نے حدود آرڈیننس مجریہ ۱۹۷۹ء کے تحت دی تھیں اس کے بعد اپیلوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ چنانچہ ۷ر دسمبر ۱۹۸۱ء تک عدالت میں کل تین سو اکیس اپیلیں دائر کی گئیں جن سے تقریباً دو سو چھپن (۲۵۶) اپیلوں کے فیصلے ہو چکے ہیں۔ ان اپیلوں میں بھی عدالت میں بعض اہم شرعی مسائل پر کافی بحث کی گئی ہے اور ان کے فیصلوں کے سلسلے میں مختلف مکاتیب فکر کے فقہ کی مستند اور معتمد کتابوں سے استفادہ کیا گیا۔ ان میں سے بعض اپیلیں منظور کر کے ان کی سزائیں معاف کر دی گئیں اور اکثر کی سزاؤں کو بحال رکھ کر ان کو خارج کر دیا گیا اور بعض سزاؤں میں ترمیم کر دی گئی۔

عدالت نے بعد میں شریعت پٹیشنز کے سلسلے میں رجم سے متعلق ظہور بخش اور ایم آئی چوہدری بنام اسلامی جمہوریہ پاکستان کی پٹیشن پر کافی بحث و تحقیق کے بعد اختلاف رائے کے ساتھ اکثریتی فیصلہ دیدیا۔ رجم کے فیصلے سے صاف واضح ہے کہ ہمارے جج صاحبان نے تفاسیر، شروح حدیث اور فقہ کی مستند اور معتمد کتابوں سے کافی استفادہ کیا ہے۔ اس مقدمہ میں عدالت نے مولانا محمد حنیف ندوی، مولانا پیر کرم شاہ اور مولانا محمد رضی مجتہد سے رجم پر تحقیقی نقطہ نظر تحریری طور پر پیش کرنے کی درخواست کی تھی اور انہوں نے اپنے اپنے مقالے بھیج دیئے تھے۔

شریعت پٹیشنز کے سلسلے میں عدالت نے حد شراب اور ممانعت شراب کے آرڈیننس کے متعلق نوشیر رستم سدھوا کے پٹیشن پر جس میں غیر مسلموں پر اعلانیہ پابندی شراب کو چیلنج کیا گیا تھا کافی بحث و تحقیق کے بعد مجموعی طور پر فیصلہ دیدیا کہ شراب کی اعلانیہ پابندی غیر مسلموں کے جیسا کہ مسلمانوں کے لیے

ہے۔ البتہ شراب کے ضروری کاروبار سے نفع صرف غیر مسلم ہی اٹھا سکتے ہیں۔ اس مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس پٹیشن کی سماعت کے دوران عدالت نے اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کے ایک مشہور پروفیسر ڈاکٹر محمد کمال مصری کو فقہی تحقیق کے لیے بلایا، جنہوں نے عدالت کے سامنے اپنی تحقیق پیش کی۔ اس فیصلے میں بھی ہمارے جج صاحبان نے نہایت عالمانہ پیرائے میں بحث کی ہے اور تفاسیر واحادیث کی شروح اور فقہ قدیم جدید کی معتمد کتابوں سے استفادہ کیا ہے جیساکہ ان کے فیصلوں سے ظاہر ہے۔

۱۳ر اپریل ۱۹۸۱ء کو ایک صدارتی آرڈیننس نافذ کیا گیا جس کی رو سے تین علماء عدالت کے ارکان میں شامل کئے گئے اور بعد میں ان تین علماء نے باقاعدہ رکن کی حیثیت سے حلف اٹھا کر کام شروع کر دیا۔

ان علماء کی شرکت کے بعد عدالت نے اپنا کام اور تیزی سے بڑھایا اور کئی پٹیشنز ور اپیلوں کے فیصلے کئے۔

خالد پرویز بنام سرکار اپیل میں عدالت نے چونکہ گواہوں کو غیر معتبر سمجھا اس لیے عدالت نے متعلقہ ایس۔ایچ او پولیس اسٹیشن کو حکم دیا کہ متعلقہ غیر معتبر گواہ کے خلاف حد قذف آرڈیننس مجریہ ۱۹۷۹ء کے تحت مقدمہ درج کرائے اور سیشن جج متعلق کو بھی حکم دیا کہ اس گواہ کے خلاف حد قذف کے تحت مقدمہ کی پیروی کرے۔

ان شریعت پٹیشنز اور اپیلوں کے علاوہ اور بھی بہت سی درخواستیں عدالت ں آتی رہتی ہیں جن میں مختلف اسلامی قوانین کے بارے میں عدالت سے درخواست تی ہے کہ ان کو قرآن وسنت کے مطابق بنائیں لیکن وہ یا تو ہمارے دائرہ اختیار سے ہر ہوتی ہیں یا یہ کہ وہ نہایت ہی مغلق اور غیر مرتب ہوتی ہیں۔ اس لیے ایسی درخواستیں اپس کر دی جاتی ہیں یا ان میں سے بعض درخواست دہندوں سے کہا جاتا ہے کہ باقاعد

قواعد کے تحت درخواست دیں۔

عدالت کا صدر دفتر تو اسلام آباد میں ہے لیکن چاروں صوبوں کے صدر مقاموں یعنی کراچی، لاہور، پشاور اور کوئٹہ کی متعلقہ ہائیکورٹوں میں اس کی شاخیں ہیں جہاں متعلقہ صوبوں کے باشندوں کی اپیلیں اور درخواستیں داخل کی جاتی ہیں۔ ان اپیلوں اور شریعت پٹیشنز کی سماعت بھی عدالت ان ہی متعلقہ ہائیکورٹوں میں کرتی ہے، تاکہ فریقین کو آسانی رہے۔ چنانچہ عدالت کراچی، لاہور، پشاور اور کوئٹہ میں متعلقہ مقدمات کی سماعت کر کے ان کو نمٹاتی ہے چنانچہ ہر مہینے میں عدالت ان چاروں صوبائی صدر مقاموں میں سے کسی نہ کسی مقام پر اپنی نشست منعقد کرتی ہے۔ پہلے تو عدالت کے سارے ارکان جایا کرتے تھے لیکن اب جب کہ علماء ارکان کے آنے سے تعداد بڑھ گئی ہے اس لئے ایک جج باہر جاتی ہے اور ایک یہاں صدر مقام پر نشست جاری رکھتی ہے البتہ جب مقدمہ اہم نوعیت کا ہو تو پھر وہ سارے ارکان کے سامنے اسلام آباد ہی میں سماعت کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔ تاکہ مکمل تحقیق ہو سکے اور ہر رکن کو غور و فکر کا موقع ملے اور سب کی متفقہ رائے سے مسئلہ حل ہو سکے۔

یہ بھی ذکر کرنا ضروری ہے کہ اس عدالت میں اپیل یا شریعت پٹیشن داخل کرنے کے لیے کوئی فیس نہیں لی جاتی۔ شریعت پٹیشن اور فوجداری اپیلوں میں متعلقہ کاغذات کے ساتھ نقلیں بھی ساتھ داخل کرنی پڑتی ہیں، اس کے علاوہ درخواست دھندہ خود بھی اپنی درخواست کی وکالت کر سکتا ہے۔ یعنی اس کے لیے کسی وکیل کو پیش کرنا ضروری نہیں ہے۔ اُس کے لیے یہ بھی گنجائش ہے کہ وہ ہمارے فقہی مشیروں کی فہرست میں سے کسی کو بھی بطور وکیل عدالت میں پیش کرے۔ اگر چاہے تو کوئی وکیل بھی پیش کر سکتا ہے یہ سہولت ہر مقدمہ کے لیے ہے۔ خواہ وہ شریعت پٹیشن ہو یا فوجداری اپیل۔

یہاں یہ بھی ذکر کرنا ضروری ہے کہ جیسا کہ اوپر کے اعداد و شمار سے ظاہر ہے اس عدالت میں مقدمات کا فیصلہ نہایت تیزی سے کیا جاتا ہے۔ اکثر فوجداری اپیلوں کا فیصلہ چند سماعتوں میں ہو جاتا ہے۔ جس میں زیادہ سے زیادہ دو مہینے لگ جاتے ہیں اگر کسی فوجداری اپیل کی سماعت میں تاخیر ہوتی ہے تو وہ صرف اس وجہ سے کہ ماتحت عدالتوں سے متعلقہ ریکارڈ بر وقت نہیں پہنچتا۔

دوسری طرف شریعت پٹیشن کے داخل ہونے کے فوراً بعد اس کی سماعت کی تاریخ مقرر کی جاتی ہے اور متعلقہ فریقین بمعہ وکلاء وغیرہ کو اطلاع دیدی جاتی ہے اور اس طرح تیزی سے کام شروع کر دیا جاتا ہے۔ البتہ جب شریعت پٹیشن کسی اہم نوعیت کی ہو تو پھر اس کے فیصلے میں کئی مہینے لگ جاتے ہیں۔ چنانچہ فاضل جج صاحبان کو اس کے فیصلے میں کافی فقہی مواد دیکھنا پڑتا ہے۔ اس لئے کسی نتیجے پر پہنچنے میں بہت وقت لگ جاتا ہے۔

بعض فوجداری اپیلوں میں بھی ایسے مسائل نکل آتے ہیں جو یا تو فقہ اسلامی میں سے نہیں ملتے یا اگر ملتے بھی ہیں تو بالکل بنیادی حیثیت میں، جن کو موجودہ وقت میں عملی صورت میں نافذ کرنے پر کافی غور و خوض کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مثال کے طور پر میانوالی کی ایک فوجداری اپیل میں جرائم کی شہادت اور دعوے میں تحدید زمان (لمیٹیشن لاء) کا مسئلہ سامنے آیا ہے، وہ یہ کہ اگر کسی جرم کی شہادت یا دعویٰ کرنے میں تاخیر ہو جائے اور اس تاخیر کی معقول وجہ بھی نہ ہو تو کیا وہ شہادت اور دعویٰ قبول ہیں یا نہیں؟ چونکہ اس مسئلہ میں آئمہ کا اختلاف ہے اور پھر جو آئمہ تحدید زمان کے قائل ہیں وہ بھی اس کو عام نہیں سمجھتے اور بعض جرائم میں اس کو مؤثر مانتے ہیں اور بعض میں نہیں اور پھر جن جرائم میں وہ تحدید زمان کے قائل ہیں تو اس کے لیے انہوں نے کوئی خاص وقت معین

نہیں کیا ہے۔ اس لیے اِس قسم کے فیصلوں میں کچھ وقت لگ جاتا ہے۔

حدود کے نفاذ میں ایک دشواری یہ ہے کہ جو پیمانہ شہادت شریعت نے مختلف حدود کے لیے مقرر کیا ہے اس پر پورا عمل کرنا خاصا مشکل ہے مثلاً زنا کی حد نافذ کرنے کے لیے چار چشم دید گواہ ضروری ہیں جن کا آج کل کی سوسائٹی میں مہیا ہونا بہت مشکل ہے، خاص طور پر ہماری سوسائٹی میں جس میں نہ تو لوگ کسی جرم کا اقرار کرتے ہیں اور نہ کسی جرم کو دیکھ کر اس کی صحیح گواہی دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ لوگوں میں جھوٹ اتنا عام ہو چکا ہے کہ مدعی اور گواہ اکثر جھوٹ بولتے ہیں تاہم عدالت نے چوری کی دو اپیلوں میں حد کی سزا میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کو بحال رکھا ہے۔

۱۰ رجنوری ۱۹۸۱ء کو ایک گزٹ نوٹیفکیشن کے ذریعے ملک کے مختلف علاقوں اور مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے (۴۱) اکتالیس علماء کرام کو اس عدالت کے فقہی مشیرل کی فہرست میں شامل کیا گیا تاکہ عدالت بوقت ضرورت ان سے مقدمات کی علمی تحقیق میں مدد لیا کرے۔ چنانچہ سب سے پہلے عدالت نے جسٹس کیکاؤس کی پٹیشن کی سماعت کے دوران پروفیسر محمود احمد غازی صاحب کو فقہی تحقیق کے لیے بلایا، جنہوں نے اس مسئلے سے متعلق اپنا تحقیقی مقالہ عدالت کے سامنے پیش کیا اس کے بعد ایک مقدمہ میں مولانا مفتی سیاح الدین کا کاخیل صاحب اور ایک اور مقدمے میں مولانا عبدالقدوس ہاشمی صاحب کو فقہی تحقیق کے لیے بلایا گیا۔ جنہوں نے عدالت کے سامنے اپنے مقالے پیش کیے۔

ایک صدارتی آرڈیننس کے ذریعے اس عدالت کو اپنے شریعت پٹیشنز کے فیصلوں پر نظرِ ثانی کا بھی اختیار دیدیا گیا ہے۔ چنانچہ اس عدالت کے رجم کے فیصلے پر نظرِ ثانی کی اپیل منظور کی گئی۔ رجم کے فیصلے پر نظرِ ثانی کے دوران عدالت نے اس مسئلہ پر تحقیق کی خاطر فقہی مشیروں کو عدالت کے سامنے فقہی تحقیق پیش کرنے کے لیے بلایا۔ چنانچہ پروفیسر

طاہرالقادری لاہور، مولانا محمد اشرف صاحب پشاور، مولانا محمد حنیف ندوی صاحب لاہور، مولانا سبحان محمود صاحب کراچی، علامہ سید رضی مجتہد کراچی، مولانا قاضی سعید اللہ کوئٹہ اور پروفیسر محمود احمد غازی صاحب اسلام آباد نے عدالت کے سامنے رجم سے متعلق تحقیقی مقالے پیش کئے۔ ان کے علاوہ مولانا عبدالقدوس صاحب پشاور، مولانا محمد یوسف صاحب پشاور، حافظ صلاح الدین یوسف صاحب لاہور، مولانا عبدالقدوس ہاشمی صاحب کراچی اور مولانا مفتی سیاح الدین کاکاخیل صاحب نے اس مسئلے سے متعلق تحریری مقالے بھیجے اور ان سب مقالوں سے عدالت نے کافی استفادہ کیا جیسا کہ عدالت کے نظرثانی کے فیصلے سے واضح ہے۔

نظرثانی کی دوسری اپیل عدالت کے اس فیصلے کے بارے میں دائر کی گئی جو نوشیر رستم بدھوا کی پٹیشن پر دیا گیا تھا، جس میں عدالت نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ اسلامی مملکت میں اعلانیہ شراب نوشی اور اس کا اعلانیہ کاروبار غیر مسلموں پر بھی اسی طرح حرام ہے جس طرح مسلمانوں پر۔ نظرثانی کی اپیل کی سماعت کے دوران عدالت نے پروفیسر طاہرالقادری لاہور اور مولانا سبحان محمود صاحب کراچی کو عدالت کے سامنے فقہی تحقیق کے لیے بلایا گیا، دونوں حضرات نے اپنے تحقیقی مقالے پیش کیے اور دونوں نے عدالت کے پہلے فیصلے کی تائید کی اور اسے قرآن و سنت کے عین مطابق قرار دیا۔ فیصلوں پر نظرثانی کا سلسلہ جاری ہے اور نظرثانی کی متعدد اپیلوں پر فیصلے کئے گئے ہیں۔

۲۲ مارچ ۱۹۸۲ء کو صدارتی حکم نمبر ۵ کے تحت دستور پاکستان کی دفعہ نمبر ۲۰۳ ڈی میں ایک ترمیم کی رُو سے عدالت کو یہ مزید اختیار دیا گیا کہ عدالت از خود قوانین رائج الوقت کے متعلق جو اس کے دائرہ اختیار سماعت میں ہوں، یہ فیصلہ دے سکتی ہے کہ آیا وہ قرآن و سنت سے متعارض ہیں یا نہیں۔ چنانچہ عدالت نے پاکستان کوڈ کی

جلد نمبر ۹ میں مندرجہ قوانین کی باقاعدگی کے ساتھ جانچ پڑتال شروع کی تاکہ ان قوانین میں سے ہر ایک کے متعلق یہ معلوم کر سکے کہ یہ کہاں تک قرآن و حدیث سے متعارض ہے۔ اس ضمن میں عوام کا تعاون حاصل کرنے کے لیے اور ان کو اس بات کا موقع فراہم کرنے کے لیے کہ وہ اس سلسلے میں حسبِ استطاعت امداد کر سکیں، ایک پبلک نوٹس مورخہ ۸ اپریل ۱۹۸۲ کو جاری کر دیا گیا جس میں متذکرہ قوانین کے بارے میں آرا طلب کی گئیں کہ اگر ان میں سے کوئی قانون قرآن و سنت سے متصادم ہو تو وہ اس کی نشاندہی کریں اور اس کے دلائل پیش کریں۔ عدالت میں ان قوانین کی سماعت کی تاریخوں کی بھی نشاندہی کی گئی۔ نیز یہ نوٹس دینی مدرسوں، انجمنوں، پاکستان بار کونسل، صوبائی بار کونسلوں اور صوبائی بار ایسوسی ایشنز کو بھی بھیجا گیا اور ان سے بھی یہ درخواست کی گئی کہ ان قوانین کے متعلق رائے دیں کہ یہ قرآن و حدیث سے کہاں تک متعارض ہیں۔ چنانچہ عدالت نے ان قوانین کی جانچ پڑتال ۲۲ مئی ۱۹۸۲ء کو شروع کی اور ۱۳ جون ۱۹۸۲ء کو یہ کام مکمل کر لیا۔

اس کے بعد ایک دوسرے پبلک نوٹس کے ذریعے تینتیس (۳۳) قوانین کو مشتہر کیا گیا اور ان پر عوام اور متعلقہ اداروں سے سفارشات طلب کی گئیں۔ عدالت نے خود ۵ ستمبر ۱۹۸۲ کو ان پر غور و خوض شروع کیا اور ۱۳ اکتوبر ۱۹۸۲ء کو ختم کیا۔ پھر ۱۵ نومبر ۱۹۸۲ء کو ایک اور پبلک نوٹس کے ذریعے مزید ۴۳ قوانین کو مذکورہ بالا غرض کے لیے مشتہر کیا اور خود عدالت نے ان پر ۱۱ دسمبر ۱۹۸۲ء کو غور و خوض شروع کیا اور ۱۹ دسمبر ۱۹۸۲ء کو مکمل کیا۔ پھر ۲۲ دسمبر ۱۹۸۲ء کو ایک اور پبلک نوٹس کے ذریعے ۶۱ قوانین کو مشتہر کیا گیا اور خود ان کی جانچ پڑتال یکم فروری تک مکمل کی۔ پھر ۱۳ فروری ۱۹۸۳ کو مزید ۵۴ قوانین کو مشتہر کیا گیا اور عدالت نے ان پر غور و خوض ۲۶ مارچ ۱۹۸۳ء تک مکمل

کرلیا۔ اس کے بعد ۲۰ راپریل ۱۹۸۳ء کو مزید ایک سو چوبیس (۱۲۴) قوانین کو اسی غرض کے لیے مشتہر کیا گیا اور عدالت نے ان کی جانچ پڑتال ۱۹ ر مئی ۱۹۸۳ء کو مکمل کرلی ان میں ان قوانین کو چھوڑ دیا گیا جو یا تو منسوخ ہو چکے ہیں یا وہ عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر تھے۔

ان قوانین کی جانچ پڑتال میں قرآن وحدیث کے علاوہ چاروں فقہوں اور شیعہ فقہ کی مشہور کتابوں سے استفادہ کیا گیا نیز مجلۃ الاحکام العدلیہ اور اردن، مصر اور عراق کے سول لاء اور جدید کتابوں سے بھی استفادہ کیا گیا اور اس بات کی انتہائی کوشش کی گئی کہ حتی الامکان کوئی متعلقہ قرآنی آیت یا حدیث یا کوئی اجماعی فیصلہ رہ نہ جائے ان پبلک نوٹسوں کے جواب میں نہ عوام نے کوئی رائے بھیجی اور نہ ہی کسی دینی ادارے یا بار کونسل نے۔ البتہ لاہور کے جناب اسلم سلیمی صاحب ایڈووکیٹ نے کنٹریکٹ ایکٹ پر اپنی سفارشات بھیج دیں جن پر عدالت نے کافی غور و خوض کیا۔ کنٹریکٹ ایکٹ پر غور و خوض کے دوران راولپنڈی چیمبر آف کامرس اینڈ انڈسٹریز کے صدر میاں پرویز اسلم صاحب، سیکرٹری مشتاق احمد صاحب اور ایک ممبر جناب عبدالغفور صاحب عدالت کے سامنے پیش ہوئے اور کنٹریکٹ ایکٹ کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا جن کو عدالت نے غور سے سنا۔

عدالت نے اس عمل کو مسلسل جاری رکھا اور تا حال یہ کام کر رہی ہے۔ اور مختلف پبلک نوٹسوں کے ذریعے کل ۳۵۴ قوانین کو مشتہر کیا اور ان پر عوام، دینی اداروں اور بار کونسل سے آراء طلب کیں اور خود بھی ہر قانون کی ہر دفعہ کو غور و خوض سے دیکھا۔

بعض اہم قوانین پر غور و خوض کے دوران عدالت نے فقہی مشیروں اور ماہرین کو بھی عدالت میں بلایا تاکہ وہ اپنا نقطہ نظر پیش کر سکیں اور مسئلہ کی تحقیق میں مدد دیں یا رشنر

ایکٹ پر مولانا محمد اشرف صاحب پشاور نے تحریری سفارشات بھیج دی ہیں جن سے عدالت نے کافی استفادہ کیا ہے اور بھی بہت سے قوانین میں مختلف لوگوں نے سفارشات بھیج دی تھیں۔ لیکن چونکہ اکثر سفارشات میں ذاتی مسائل کے تحفظ کو مدنظر رکھا گیا تھا اس لیے وہ چنداں مفید ثابت نہ ہوئیں۔

امتناعی نظر بندی سے متعلق پانچ قوانین . . .

۱۔ ویسٹ پاکستان مینٹیننس آف پبلک آرڈر آرڈیننس مجریہ ۱۹۶۰ء

۲۔ ویسٹ پاکستان کنٹرول آف غنڈاز آرڈیننس مجریہ ۱۹۵۹ء

۳۔ پریونشن آف اینٹی نیشنل ایکٹیوٹیز ایکٹ ۱۹۷۹ء

۴۔ سیکورٹی آف پاکستان ایکٹ ۱۹۵۲ء

۵۔ ویسٹ پاکستان پریس اینڈ پبلیکیشن آرڈیننس ۱۹۶۳ء کی اہمیت کے پیش نظر عدالت نے ان کو علیحدہ علیحدہ اور یکجا مشتہر کیا اور ان پر لوگوں سے آراء طلب کیں۔ اور دو فقہی مشیروں یعنی پروفیسر محمود احمد غازی صاحب اور ڈاکٹر قاضی مجیب الرحمان کو ان قوانین کی شرعی تحقیق کے لیے عدالت میں بلایا ان دونوں نے اپنی اپنی تحقیق پیش کی اس ضمن میں پروفیسر محمود احمد غازی صاحب نے ان پانچ قوانین کی ہر دفعہ کے متعلق تفصیلاً بتا دیا کہ آیا یہ قرآن وحدیث سے متصادم ہے یا نہیں۔ اور بعد میں انہوں نے یہ سب کچھ تحریری صورت میں بھی عدالت میں پیش کیا۔ جس پر عدالت نے ان کا شکریہ ادا کیا۔ ان ہی قوانین کی شرعی حیثیت کی وضاحت اور تحقیق کے لیے جناب صلاح الدین صاحب ایڈیٹر روزنامہ جسارت کراچی، جناب خالد اسحاق صاحب ایڈووکیٹ کراچی، پی۔ ایف۔ یو۔ جی کے صدر جناب رشید احمد صدیقی صاحب اور جناب نثار احمد عثمانی صاحب، ایس ایم

ظفر صاحب ایڈووکیٹ لاہور، جناب منہاج برنا صاحب اور راجہ حق نواز صاحب عدالت کے سامنے پیش ہوئے اور ہر ایک نے ان قوانین کی شرعی حیثیت کے متعلق دلائل پیش کئے۔

سی۔ڈی۔اے آرڈیننس کی جانچ پڑتال کے دوران جناب محمد افضل صاحب نے عدالت کے سامنے پیش ہو کر اپنی معروضات پیش کر دیں۔ ایویکیو ٹرسٹ پراپرٹی ایکٹ کی جانچ پڑتال کے دوران چوہدری ثناء اللہ صاحب نے عدالت کے سامنے اپنی معروضات پیش کیں۔ سول سروس ایکٹ کی جانچ پڑتال کے دوران جناب حافظ عبدالمالک صاحب لاہور نے عدالت کے سامنے اپنی گذارشات پیش کیں، لیکن ان سفارشات میں قرآن وحدیث سے دلائل نہیں دیئے گئے تھے۔ بلکہ ذاتی تکالیف کی بنیاد پر ان قوانین پر اعتراضات کیے گئے تھے جن کا ازالہ عدالت ہذا کے دائرہ اختیار سے باہر تھا۔

انڈسٹریل ریلیشنز آرڈیننس پر جانچ پڑتال کے دوران مختلف لیبر اداروں کے نمائندوں کو عدالت میں بلایا گیا اور انہوں نے عدالت کے سامنے لیبرز کے متعلق مختلف مسائل اور ان کے حل کے بارے میں سفارشات پیش کیں اس ضمن میں پاکستان نیشنل فیڈریشن آف ٹریڈ یونینز کراچی، نے تحریری سفارشات بھی بھیج دی تھیں۔ بہر حال عدالت نے جون ۱۹۸۳ء کے آخر تک ۳۵۴ قوانین کی جانچ پڑتال کی، جن کا تعلق وفاقی حکومت کے قوانین سے تھا اور اب اکتوبر میں صوبائی حکومتوں کے قوانین کی جانچ پڑتال شروع کرے گی۔

اس کے علاوہ عدالت میں اب تک کل ۸۱۲ فوجداری اپیلیں داخل کی گئیں ہیں جن میں سے ۶۸۳ کے فیصلے ہو چکے ہیں اور اس طرح آج تک ۲۲۸ شریعت پٹیشنز دائر ہوئیں ہیں جن میں سے ۲۲۰ کے فیصلے ہو چکے ہیں۔

تحقیقی ضروریات کے پیش نظر عدالت نے ایک جدید لائبریری قائم کی ہے۔ جس میں قرآن کریم کی قدیم اور جدید تفاسیر، احادیث کی قدیم اور جدید شروح، تمام مکاتب فکر کی قدیم اور جدید کتابیں موجود اور انگریزی قانون کی کتابیں میسر ہیں۔ اس کے علاوہ جدید مسلم ممالک کے قوانین کے بھی ذخائر موجود ہیں۔ جن سے ہر مقدمہ میں استفادہ کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ پی۔ ایل۔ ڈی میں چھپے ہوئے عدالت کے فیصلوں سے یہ بات عیاں ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

شریعت میں واقعاتی شہادت کی حیثیت

(جناب ڈاکٹر عبدالواحد جامعہ مدنیہ لاہور)

مترادفات ، واقعاتی شہادت اور اعتبار قرائن

چونکہ فقہاء کے کلام میں عام طور پر قرائن وقرینہ یا دلالت حال جیسے الفاظ ملتے ہیں اس لئے دئے گئے مضمون میں بجائے واقعاتی شہادت کے قرینہ وغیرہ کے الفاظ آئیں گے۔

قرینہ

باعتبار لغت: محض مقارنت ومصاحبت کی بنا پر جو امر کسی شے پر دلالت کرے ایسے امر کو قرینہ کہتے ہیں بالفاظ دیگر یہ وہ امر ہے جو مقصود کی طرف اشارہ کرے۔

باعتبار اصطلاح فقہاء: قرینہ بمعنی امارت، نشان یا علامت وہ امر ہے جس کے علم سے مدلول کے وجود کا ظن وگمان حاصل ہوتا ہے. مثلاً بارش کی نسبت سے بادل اور بادل کے علم سے بارش کے وجود کا ظن وگمان حاصل ہوتا ہے۔

فقہاء نے قرینہ کی کوئی کامل تعریف نہیں کی جس کی وجہ شاید اولاً یہ ہو کہ انہوں نے قرینہ کو الگ سے موضوع بحث نہیں بنایا اور ثانیاً یہ کہ یہ اپنے معنی ومراد میں خود واضح ہے۔ البتہ فقہاء کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ قرائن وہ علامات معلومہ (معلوم نشانیاں و آثار) ہیں جو غیر معلوم امور پر دلالت کرتی ہیں۔

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" کے مادہ ۱۷۴۱ پر قرینہ قاطعہ کی تعریف یوں ہے۔

ھی الامارۃ البالغۃ حد الیقین (حد یقین تک لے جانے والی علامت)۔

۲ مصطفیٰ زرقا: قرینہ ہر وہ ظاہری علامت ہے جو کسی مخفی شے کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہو اور اس مخفی شے پر دلالت کرتی ہو۔

قرینہ کے شرائط

وہ قرینہ کہ جس پر اعتماد جائز ہے درج ذیل شرائط رکھتا ہے:

۱۔ ایک امر ظاہر و معروف ایسا پایا جائے کہ بوجہ اس کی صفات و علامات کے اس کو استدلال کے لئے اساس بنایا جا سکے۔

۲۔ امر ظاہر اور اس سے ماخوذ قرینہ کے درمیان ایک تعلق پایا جائے۔ یہ تعلق اگرچہ مختلف حالتوں میں بدلتا رہتا ہے لیکن یہ شرط ضرور ہے کہ وہ قوی ہو اور صحت مند اساس پر قائم ہو مجرد وہم و خیال پر مبنی نہ ہو کیونکہ اس سے حاصل شدہ علم کو شہود (گواہوں) سے حاصل شدہ علم کے مماثل ہوتا ہے۔

رابطے کی اسی قوت و ضعف کے اعتبار سے قرائن کی دو قسمیں بنتی ہیں، قویہ اور ضعیفہ اور یہ اس وجہ سے کہ قرائن کی اپنے مدلولات پر دلالت قوت اور ضعف میں بہت زیادہ متفاوت ہوتی ہے۔ کبھی تو قوت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ قرینہ قطعیت کے درجے تک پہنچ جاتا ہے اور قرینہ قاطعہ حاصل ہوتا ہے جیسا کہ "مجلۃ الاحکام" کی دی گئی تعریف سے ظاہر ہوا اور کبھی وہ دلالت اتنی ضعیف اور رابطہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ قرینہ محض ایک احتمال کے درجے میں ہوتا ہے۔

اثبات دعویٰ کے طرق اور قضاء میں قرائن ضعیفہ کو کوئی مقام حاصل نہیں لہٰذا اقتصار صرف ان قرائن قویہ پر ہے جو ظن قوی کا فائدہ دیتے ہیں اس حیثیت سے کہ امور باطنہ میں سے کسی امر پر دلالت کرنے والی خود اس امر کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

امور باطنہ وہ مخفی حقائق ہیں جن پر اطلاع باوجود احکام میں ان کی تاثیر کے دشوار

ہے۔ اور چونکہ شارع کی جانب سے تکلیف مالایطاق نہیں دی جاتی۔ لہٰذا واقع میں ان مخفی حقائق کی حقیقت کی بحث و تفتیش کی تکلیف نہیں دی گئی بلکہ ان کے دلائل یعنی دلالت کرنے والے امور پر اکتفاء کر لیا گیا اور احکام ان دلائل کے ساتھ منضبط کر دیئے گئے کہ اگر وہ دلائل پائے جائیں تو حکم بھی آئے گا ورنہ حکم بھی نہ ہوگا مثلاً آلۂ قتل کا استعمال دلیل ہے قصد قتل پر)

قرینہ اور اس کے مدلول کے درمیان نسبت و رابطہ کبھی تو عقلی ہوتا ہے اور کبھی عرفی۔ اسی اعتبار سے قرائن بھی عقلیہ اور عرفیہ میں منقسم ہوتے ہیں۔

قرائن عقلیہ، وہ قرائن ہیں کہ ان کے اور ان کے مدلولات کے درمیان ایسی نسبت ہوتی ہے جس کا ہر حال میں استنتاج عقل کرتی ہے مثلاً میت کے جسم پر زخم کا وجود اس کے دھاردار آلے سے قتل کئے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور ان دو کے درمیان نسبت و رابطہ محض عقلی ہے۔

قرائن عرفیہ، وہ قرائن ہیں کہ ان کے مدلولات کے درمیان نسبت عادۃً عرف پر مبنی ہوتی ہے اور عادت و عرف کی تبدیلی سے یہ نسبت خود بھی بدلتی رہتی ہے مثلاً عید الاضحی سے کچھ قبل کسی مسلمان کا بکری خریدنا بوجہ عرف و عادت دلالت کرتا ہے قربانی کی نیت پر۔ لہٰذا اس میں یہ بات ملحوظ ہوگی کہ وہ جانور ان تمام عیوب سے مبرا ہو جو اس کے جواز ذبح میں مانع ہیں ورنہ وہ جانور اس کے مالک پر لوٹا دیا جائے گا۔

قرائن کے انواع، مختلف اعتبارات سے قرائن کے کئی انواع بنتے ہیں۔

قوت و ضعف کے اعتبار سے۔

۱۔ قرینہ اتنا قوی اور مستقل ہو کہ کسی اور دلیل کی احتیاج نہ ہو۔ اسی کو "بینہ نہائیہ" اور "قرینہ قاطعہ" بھی کہتے ہیں۔ مثلاً۔

۱۔ ایک   لی مکان سے ایک خوفزدہ اور دہشت زدہ شخص ہاتھ میں خون آلود چھری لئے ہوئے نکلا اور مکان میں اس وقت ایک ذبح شدہ لاش پائی جائے تو اس شخص کے قاتل ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہوگا۔[1]

(بعض فقہاء کے نز دیک)

۲۔ حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک خلوت استحقاق مہر پر قرینۂ قاطعہ ہے۔

۳۔ شب زفاف میں کسی عورت کو بنا سنوار کر حجرۂ عروسی میں لانا قرینۂ قاطعہ ہے زوج کے لئے اس کے ساتھ ہمبستری کے جواز پر

ب ۔ قرینہ ترجیح و تاکید اور تقویت کا باعث ہو۔

مثلاً گھر کے ساز و سامان کے بارے میں میاں بیوی کا تنازعہ، دونوں کا قبضہ ثابت ہو تو ایسی صورت میں کسی چیز کا زوجین میں سے کسی ایک کے مناسب اور لائق استعمال ہونا اس کے قول و دعوئے کی ترجیح و تقویت پر قرینہ ہے۔

ج ۔ قرینہ مرجوح اور کمزور ہو تو یہ محض احتمال کے درجے میں ہے۔ اثبات دعوئے اور قضاء میں اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

مثلاً قبضہ ایک دلیل و قرینہ ہے لیکن اگر کوئی اور زیادہ قوی دلیل اس کے بالمقابل پائی جائے تو پھر اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جیسے کہ ایک شخص کے سر پر عمامہ ہے اور اس کے ہاتھ میں بھی ایک عمامہ ہے۔ ایک اور شخص اس کے پیچھے ننگے سر دوڑ رہا ہے۔ حالانکہ ننگے سر چلنا اس کی عادت نہیں ہے۔ تو ننگے سر نہ چلنے کی عادت ہونا یہ قرینہ زیادہ قوی ہے اور مقدم ہے آگے دوڑنے والے شخص کی دلیل قبضہ پر۔

مصدر و ماخذ کے اعتبار سے:

ا۔ قرائن نصّیہ: یہ وہ قرائن ہیں جن پر کتاب و سنت کی کوئی نص وارد ہوئی ہو اور شارع نے اس کو کسی شئ معین پر علامت بنایا ہو۔

مثلاً خون قرینہ ہے قتل پر یوسف علیہ السلام کے قصہ میں وجاءوا علی قمیصہ بدم کذب۔

طلب اذن پر کنواری کی خاموشی و سکوت قرینہ ہے اس کی رضامندی پر اور "فراش" علامت و قرینہ ہے خاوند کی طرف بچے کی نسبت پر۔

ب۔ قرائن فقہیہ: فقہاء نے بعض قرائن کا استخراج کیا اور ان کو بعض دوسرے امور پر دلیل بنایا ہے اسی طرح قضاۃ نے بھی بہت سے ایسے قرائن کا استنباط کیا، دعاوی میں ان سے استدلال کیا اور کتب فقہ میں انکا ذکر کیا ہے قاضی اگر مجتہد نہ ہو تو اس کے لیے ان قرائن کے بموجب فیصلہ کرنا لازم ہو گا۔

ج۔ قرائن قضائیہ: ممارست قضاء اور معرفت احکام سے قاضی کو ایک ملکہ حاصل ہو جاتا ہے جس کی مدد سے وہ اپنی ذکاوت، فراست اور فطانت سے قرائن کا استنباط کرتا اور اپنے فیصلوں میں ملحوظ رکھتا ہے۔

ائن کی مشروعیت

قرآن و سنت میں "بینۃ" کا لفظ وارد ہوا ہے؛[۱]

بہت سے فقہاء کی رائے ہے کہ "بینۃ" سے مقصود شہادۃ شہود ہے۔ ان کی ...ایہ ہے کہ اکثر مواضع پر "بینۃ" سے شہود ہی مراد ہیں۔ پس زنا میں قول خداوندی ...د ہوا، لولا جاؤ علیہ باربعۃ شہداء فاذ لم یأتوا بالشہداء فاولئک عند اللہ

۱۔ کتاب علم القضاء، ج ۱، ص ۹۰۸ میں احمد حصری رقمطراز ہیں:

ھم الکذبون۔ (سورۂ نور)

ترجمہ: کیوں نہ لائے وہ اس بات پر چار شاہد پھر جب نہ لائے شاہد تو اللہ کے یہاں وہی ہیں جھوٹے۔

سنت و حدیث میں ... جب ہلال بن امیہؓ نے اپنی بیوی پر زنا کا الزام رکھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا البینة أو حد فی ظهرك (یا تو گواہ لاؤ ورنہ تمہاری پشت پر حد قذف لگے گی) اس کی تفسیر چار مردوں کی شہادت کی گئی ہے اسی طرح اشعث بن قیس رضی اللہ عنہ ایک اور شخص کے ساتھ اپنا جھگڑا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بینتك او یمینه اور ایک روایت میں شاهداك او یمینه یہاں بھی بینہ سے مراد شہود ہیں۔

اور بعض فقہاء کی رائے ہے کہ بینہ محض شہادت شہود میں منحصر نہیں بلکہ یہ تو بینات شرعیہ کی انواع میں سے محض ایک نوع ہے۔ ان کے نزدیک البینة هی کل ما یبین الحق و یظهره (بینہ ہر وہ چیز ہے جو حق کو کھول دے اور اسے ظاہر کر دے) اور بینہ مدعی کی اپنے دعوے پر دلیل و حجت کا نام ہے۔) ان کے نزدیک بینہ سے محض شہادت شہود مراد لینا ایک بے سند بات ہے بلکہ قرآن و سنت میں اس سے مراد صحت دلیل و برہان ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک البینة علی المدعی سے یہ مراد ہے کہ مدعی پر لازم ہے کہ وہ اپنے دعوے کی تصحیح اقامتِ دلیل کے ساتھ کرے تاکہ اس کے حق میں فیصلہ کیا جا سکے اور یقیناً دو گواہ بھی بینہ ہی میں سے ہیں ــــ بینہ کی مراد میں تعمیم کے مجوزین میں سے علامہ ابن قیم جوزیہؒ بھی ہیں جنہوں نے

لہ سورۃ النور۔

اپنی کتاب "الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ" میں بینات شرعیہ کی چھبیس اقسام گنوائی ہیں اپنی اس کتاب میں وہ لکھتے ہیں ،

"پس شارع نے قرائن وامارات اور دلائل احوال کو لغو نہیں ٹھہرایا بلکہ جس نے بھی شریعت کا استقصاء اس کے ماخذ میں کیا ہے اس نے شریعت کو ان کے معتبر ہونے کا گواہ اور ان پر احکام کو مرتب کرنے والا پایا ہے"۔

خود اثبات کے وسائل قرائن کا سہارا لیتے ہیں بلکہ شہادت بھی تو ایک خبر ہی ہے جو صدق وکذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ ہم اس میں صدق کے احتمال کو ایک قرینہ کی بناء پر ترجیح دیتے ہیں اور وہ قرینہ یہ ہے کہ اولاً تو شاہد اس کے ذریعے سے اپنے لیے کوئی نفع کی صورت پیدا نہیں کر رہا اور ثانیاً خود اس کا عقیدہ بھی اس کا تقاضا کر رہا ہے کہ سچی اور صحیح شہادت کی ادائیگی ہونی چاہیے۔

اسی طرح اقرار بھی ایک خبر ہے لیکن اس کے احتمال صدق کو جو کہ یقین کے درجے کے قریب تک پہنچ گیا ہے، اس قرینہ کی بنا پر ترجیح دی جاتی ہے کہ یہ باوجود انسان کے حُبِ مال اور حُبِ نفس کے اس کے اپنے ہی خلاف ایک خبر ہے۔

غرض فقہاء فی الجملہ قرائن سے استمداد پر متفق ہیں اگرچہ تفصیل میں اختلاف کرتے ہیں۔

قضاء بالقرائن کی مشروعیت

اثبات بالقرائن کی مشروعیت پر فقہاء کے دو مختلف قول ہیں۔

اوّل: قضاء بالقرائن جائز ہے ـــــ اس کی صراحت حنابلہ میں سے ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے، حنفیہ میں سے بدرالدین ابن الغرسؒ، زیلعیؒ، ابن عابدینؒ اور طرابلسی نے،

لہ الطرق الحکمیہ ، ص ۱۲۔

اور مالکیہ میں سے ابن فرحونؒ ابن جزیؒ اور عبدالمنعم بن الفرسؒ نے کی ہے۔

اور دلالۃً اس کا قول اکثر فقہاء نے کیا ہے جیسا کہ ابن القاسم العنسی الیمانی الزیدیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔ بقیہ فقہاء نے اثبات بالقرائن سے تعرض ہی نہیں کیا نہ اثباتاً نہ نفیاً۔ البتہ تفتیش و تحقیق کے بعد معلوم ہوگا کہ انہوں نے بھی بہت سے قرائن و علامات کا استنباط و استخراج کیا ہے اور اپنی کتب میں ان کا ذکر کیا ہے۔

ثانی، قضاء بالقرائن جائز نہیں ــــ اس کی صراحت خیرالدین رملی، ابن نجیم مصری اور صاحب تکملہ ردالمختار علی الدرالمختار نے کیا ہے۔

دلائل، مجوزین کے دلائل:

۱۔ وجاءوا علی قمیصه بدم کذب قال بل سولت لکم انفسکم امراً فصبر جمیل واللہ المستعان علی ما تصفون ہ

ترجمہ: "اور لائے اس کے کُرتے پر لہو لگا کر جھُوٹ۔ کہا یہ ہرگز نہیں بلکہ بنا دی ہے تم کو تمہارے نفسوں نے ایک بات۔ اب صبر ہی بہتر ہے اور اللہ ہی سے مدد مانگتا ہوں اس بات پر جو تم ظاہر کرتے ہو۔"

یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے قمیص پر لہو کو اپنی سچائی کے لیے علامت بنایا یہ ایک قرینہ تھا۔ لیکن اس کے معارض ایک اور قوی تر اور زیادہ ظاہر قرینہ تھا اور وہ یہ کہ قمیص سالم تھی۔ پس یعقوب علیہ السلام نے ان کے کذب پر سلامتی قمیص سے استدلال کیا۔ ان کے قرینہ اول کو رد کرنے اور قرینہ ثانی کو اخذ کرنے کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے فرمایا:

---

[1] سورہ یوسف: آیت ۱۸۔

متٰی کان الذئب حلیما یا کل یوسف ولا یخرق قمیصہ۔

ترجمہ: بھیڑیا کب اتنا حلیم ہوتا ہے کہ یوسف علیہ السلام کو کھا لے اور ان کی قمیص کو نہ پھاڑے۔

تفسیر قرطبی میں قرطبی رحمہ اللہ نے لکھا " ہمارے علماء نے کہا کہ جب انہوں نے خون کو اپنی سچائی کی علامت بنانا چاہا تو اللہ تعالےٰ نے اس علامت کے ساتھ ایک ایسی علامت کردی جو اول کے معارض تھی اور وہ تھی دانتوں سے قمیص کا سالم رہ جانا کیونکہ یہ ممکن نہیں تھا کہ بھیڑیا یوسف علیہ السلام کو تو پھاڑ کھائے اور ان کی پہنی ہوئی قمیص کو سالم چھوڑ دے۔ علامہ قرطبی نے یہ بھی کہا کہ " فقہاء نے اس آیت سے مسائل فقہ یعنی قسامت وغیرہ میں امارات سے کام لینے پر استدلال کیا ہے اور ان کا اجماع ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے ان کے کذب پر سلامتیٔ قمیص سے استدلال کیا ـــ اور اسی طرح نظر و فکر کرنے والے پر واجب ہے کہ جبکہ امارات باہم متعارض ہوں تو وہ ان کا لحاظ کرے اور جو ان میں سے راجح ہو جائے اسی جانب فیصلہ کرے۔

۲۔ وشھد شاھد من اھلھا ان کان قمیصہ قد من قبل فصدقت وھو من الکاذبین وان کان قمیصہ قد من دبر فکذبت وھو من الصدقین ہ فلما رأی قمیصہ قد من دبر قال انہ من کیدکن ان کیدکن عظیم ہ[1]

ترجمہ: "اور گواہی دی ایک گواہ نے عورت کے لوگوں میں سے اگر ہے کرتہ اس کا پھٹا آگے سے تو عورت سچی ہے اور وہ ہے جھوٹا۔ اور اگر ہے کرتہ اس کا پھٹا پیچھے سے تو یہ جھوٹی ہے اور وہ سچا ہے۔ پھر جب دیکھا عزیز نے کرتہ اس کا پھٹا ہوا پیچھے سے

---

[1] سورۃ یوسف آیات ۲۸، ۲۶۔

تو کہا بے شک یہ ایک فریب ہے تم عورتوں کا۔"

اللہ تعالیٰ نے قمیص کے پھاڑنے کو دو جھگڑنے والوں میں سے ایک کے صدق پر قرینہ اور دلیل بنایا اور خداوند اسی قرینہ کے توسل سے یوسف علیہ السلام کی تصدیق اور اپنی بیوی کی تکذیب کے حکم تک پہنچا۔ یہ مشروعیت قرائن کی دلیل ہوئی اور اس قول کو شہادت اس بناء پر کہا گیا کہ اس کو یوسف علیہ السلام کے قول کے اثبات اور عورت کے قول کے ابطال میں ادا کیا گیا۔

۳۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الولد للفراش وللعاهر الحجر۔

ترجمہ: بچہ بستر والے کے لیے ہوگا اور زنا کرنے والے کے لیے پتھر ہیں۔

فراش قرینہ ہے میاں بیوی کے درمیان مخالطت مشروعہ زوجہ کے رحم میں زوج کے نطفہ داخل ہونے اور اس نطفہ سے جنین بننے پر۔ پس بچہ زوج کا ہوگا اور اس سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ غالب یہی ہے کہ فراش کا تحقق مخالطت مشروعہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا قرینہ کو اس کے قائمقام کر دیا گیا ـــ پس فراش قرینہ ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قرینہ کی بناء پر نسب کے ثبوت کا حکم فرمایا:

۴۔ عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ قال اردت السفر الی خیبر فاتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت له انی ارید الخروج الی خیبر فقال اذا اتیت وکیلی فخذ منه خمسة عشر وسقا فاذا طلب منك آیة فضع یدك علی ترقوته۔

ترجمہ: حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہا کہ میں نے خیبر کے سفر کا ارادہ کیا پس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میرا

خیبر کو جانے کا ارادہ ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم میرے وکیل کے کے پاس آؤ تو اس سے پندرہ وسق لے لینا۔ جب وہ تم سے کوئی نشانی طلب کرے تو اپنا ہاتھ اس کی ہنسلی کی ہڈی پر رکھنا یہ علامت و قرینہ ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال حوالے کرنے میں اس پر اعتماد فرمایا۔

۵۔ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال اتی رسول اللہ صلی علیہ وسلم اھل خیبر علی ان یجلوا منہا ولھم ما حملت رکابھم ولرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصفراء والبیضاء والحلقۃ (وھی السلاح) وقال لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبرءت منکم ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ ان کتمتمونی شیئا فغیبوا مسکا فیہ مال وحلی لحیی بن اخطب کان احتمل معہ الی خیبر حین اجلیت النضیر۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعم حیی ابن اخطب ما فعل امسک حیی الذی جاء بہ من النضیر۔ قال اذھبتہ النفقات والحروب۔ قال العھد قریب والمال اکثر من ذلک فدفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الزبیر فمسہ بعذاب فقال قد رأیت حییا یطوف فی خربۃ ھھنا فذھبوا فطافوا بہ فوجدوا المسک فی الخربۃ۔

ترجمہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل خیبر کے پاس آئے کہ ان کو جلاوطن کریں اور ان کے لیے وہ کچھ ہوگا جو ان کی سواریاں اٹھالیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے سونا چاندی اور ہتھیار۔ ان سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اگر تم نے مجھ سے کچھ چھپایا تو اللہ کا اور اس کے رسول کا ذمہ تم سے بری

ہوگا۔ تو انہوں نے ایک کھال چھپا دی جس میں حی ابن اخطب کا وہ مال اور زیورات تھے جو وہ اپنے ساتھ خیبر لے آیا تھا جبکہ بنو نضیر جلا وطن کئے گئے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حی بن اخطب کے چچا سے پوچھا اس کھال کا کیا بنا جو حی اپنے ساتھ نضیر سے لایا تھا۔ اس نے جواب دیا کہ خرچوں اور جنگوں میں ختم ہوگیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ زمانہ تو قریب کا ہے اور مال اس سے بہت زیادہ تھا۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو زبیر رضی اللہ عنہ کے سپرد کیا جنہوں نے اس کو کچھ تکلیف دی تو وہ بول پڑا کہ "میں نے حی کو یہاں ویرانے میں گھومتے دیکھا ہے۔ صحابہ گئے اس کے ساتھ چکر لگایا اور کھال کو ویرانے میں پالیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے جھوٹ پر بوجہ قرب زمانہ اور کثرت مال کے قرینہ کے حکم فرمایا۔

- عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تنکح الایم حتی تستامر ولا تنکح البکر حتی تستاذن۔ قالوا یا رسول اللہ فکیف اذنہا قال ان تسکت۔

۷۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیوہ کا نکاح نہ کیا جائے یہاں تک کہ اس سے مشورہ کیا جائے اور کنواری کا نکاح نہ کیا جائے یہاں تک کہ اس کی اجازت لی جائے صحابہ نے پوچھا اے اللہ کے رسول اس کی اجازت کیونکر ہوگی۔ آپ نے فرمایا اس کا خاموش رہنا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنواری کی خاموشی کو اس کی رضامندی پر دلیل بنایا اور خاموشی وسکوت قرینہ ہی تو ہے۔

تعین جواز کے دلائل؛

- عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کنت راجما احدا بغیر بینۃ لرجمت فلانۃ فقد ظہر

منها الريبة في منطقها و هيئتها و من يدخل عليها۔

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں کسی کو بغیر بینہ کے رجم کرتا تو فلاں عورت کو رجم کرتا کیونکہ اس کی گفتگو اور ہیئت اور ان لوگوں میں جو اس کے پاس آتے ہیں تردد و کھٹک ہے۔

اگر قرائن پر عمل جائز ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس عورت پر بوجہ زنا کی ان علامات کے جو اس عورت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ثابت ہوئیں، ضرور حد قائم کرتے۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر عمل نہیں کیا۔ پس قرائن پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

۲۔ قرائن نہ تو منضبط ہیں اور نہ دلالت میں پابند ہیں۔ بسا اوقات قرائن قوی نظر آتے ہیں لیکن پھر ان کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے پس ان کے ذریعے سے حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

قرائن سے حدود کا اثبات

اس میں فقہاء کے دو قول ہیں:

قول اول: قرائن سے حدود کا اثبات جائز ہے اور یہ مذہب مالکیہ اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق ہے۔

حد زنا: مثلاً ایک غیر شادی شدہ عورت جو کہ مقیم ہو اور پردیسی نہ ہو اور اس پر اکراہ و زبردستی کی کوئی علامت بھی نہ پائی جاتی ہو اس کو اگر حمل ہو گا تو اس پر زنا کی حد لگائی جائے گی۔ اس میں ان کا استناد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اُس اثر سے ہے جو ترمذی میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے فرمایا" اس میں جو اللہ تعالےٰ نے نازل فرمایا تھا آیت رجم بھی تھی۔ پس ہم نے اس کو پڑھا اور سمجھا اور محفوظ کیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہم نے رجم کیا۔ پس میں ڈرتا ہوں کہ لوگوں پر زمانہ طویل گزرنے سے ایک کہنے والا یہ کہنے لگے اللہ کی قسم ہم اللہ تعالےٰ کی کتاب میں رجم (کی سزا) نہیں پاتے۔ پس وہ گمراہ ہوگا اس فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے جس کو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا۔ اور رجم کتاب اللہ میں حق و لازم ہے اس شخص پر (خواہ وہ مردوں میں سے ہو یا عورتوں میں سے) جس نے زنا کیا جبکہ وہ محصن ہو اور اس پر بینہ قائم ہو جائے یا حمل ہو یا اقرار ہو۔[۱]

اسی طرح انہوں نے ذیل کی روایت سے بھی استدلال کیا۔

علقمہ بن وائل اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت نماز کے ارادے سے باہر نکلی۔ اس کو ایک شخص ملا جو اس عورت پر غالب آیا اور اس سے اپنی حاجت پوری کی۔ وہ عورت چلائی اور وہ شخص چلا گیا اس عورت کے پاس سے ایک مرد گزرا اس عورت نے کہا اِس مرد نے مجھ سے ایسا ایسا کیا ہے، صحابہ گئے اور اس شخص کو جس کے بارے میں اس عورت نے گمان کیا تھا۔ کہ اُس نے اِس سے زنا کیا تھا، پکڑ لائے۔ اس عورت نے کہا۔ ہاں یہی وہ شخص ہے۔ تو صحابہ اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آئے۔ پس جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں حکم صادر فرمایا تو وہ اصل شخص جس نے واقعتہً اس عورت سے زنا کیا تھا کھڑا ہوا اور کہا اے اللہ کے رسولؐ! اس عورت کا مجرم مَیں ہوں۔ اس

---

[۱] ترمذی ــــ کتاب الحدود۔

پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا" تو چلی جا تحقیق اللہ تعالیٰ نے تجھے بخش دیا (کہ بوجہ تیری عدم رضا کے تجھ پر کوئی گناہ نہیں) اور گرفتار شدہ شخص کے بارے میں اچھا قول فرمایا اور جس شخص نے زنا کیا تھا اس کے بارے میں فرمایا اس کو رجم کردو اور فرمایا تحقیق اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر (تمام) اہل مدینہ کرتے تو ان سے مقبول ہوتی[1]

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ روایت تہمتوں میں قرائن کے معتبر ہونے پر دلیل ہے اور یہی فقہاء مدینہ کا مذہب بھی ہے۔

حد شُرب خمر: مالکیہ اور حنابلہ قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس شخص پر جس کے منہ سے شراب کی بو آتی ہو یا جس کے بارے میں ثابت ہو گیا کہ اس نے شراب کی قے کی ہے، اثبات حد کے قائل ہیں۔

حد سرقہ: حنابلہ کے نزدیک جس شخص پر چوری کی تہمت لگائی گئی ہو اس کے پاس سے اگر مال مسروقہ برآمد ہو تو اس پر حد لگائی جائے گی کیونکہ مال مسروقہ قرینہ ہے سرقہ پر۔ ابن قیم رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ بینہ اور اقرار سے بھی قوی تر ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مال مسروقہ کا مالک کی حفاظت سے نکالنا اقرار یا قرائن احوال سے ثابت ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے مالک کی حفاظت میں سے نصاب سرقہ کئی موقعوں میں کر کے نکالا جب کہ یکبارگی نصاب سرقہ کی چوری اس کے لیے ممکن نہ تھی تو قرینہ سے دلالت حاصل ہوگی کہ وہ نصاب سرقہ کی چوری کا ارادہ رکھتا تھا اور مختلف موقعوں میں کر کے جو ایک نصاب چوری کیا تو محض مجبوری اور ممکن نہ ہونے کی بنا پر۔

قول ثانی: قرائن سے حدود کا اثبات جائز نہیں — یہ مذہب حنفیہ شافعیہ

---

[1] ابوداؤد۔ کتاب الحدود

درحنابلہ کے ایک قول کے مطابق ہے وجہ — (۱) حدود شبہات کی وجہ سے ٹال دیئے جاتے ہیں۔

ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال ادرءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان وجدتم لمسلم مخرجا فخلوا سبیله فان الامام ان یخطئ فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبة [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ دور کرو حدود کو مسلمانوں سے جہاں تک ہو سکے۔ پس اگر تم مسلمان کے لیے نکلنے اور بچنے کی کوئی راہ پاؤ تو اس کا رستہ چھوڑ دو کیونکہ امام کا درگزر میں خطا کرنا سزا میں خطا کرنے سے بہتر ہے۔

حد زنا کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں بغیر بینہ کے کسی کو رجم کرنے والا ہوتا تو فلانی عورت کو رجم کی سزا دیتا کیونکہ اس کی گفتگو، ہئیت اور جو لوگ اس کے پاس آتے ہیں ان میں شک وقلق ہے۔

حد شرب خمر کے متعلق درمختار میں یوں تحریر ہے:

اذا اخذ) الشارب و (ریح ما شرب) من خمر او نبیذ فتح فمن فسر الرائحة على الخمر فقد قصر (موجودة) خبر الريح وهو مؤنث سماعی غایة (الا ان تنقطع) الرائحه لبعد المسافة وحینئذ (فیحد ان) یشهدا بالشرب طائعا ویقولا اخذناه وریحها موجودة

---

[1] ترمذی۔ کتاب الحدود۔

(ولایثبت) الشرب (بها) بالرائحة (ولا بتقائیها بل بشهادة رجلین یسا لهما الامام عن ماهیتها وکیف شرب) لاحتمال الاکراه (ومتی شرب) لاحتمال التقادم (واین شرب) لاحتمال شربه فی دار الحرب ۔ ۔ ۔ ۔ (أو) یثبت (باقراره) مرة لہ

ترجمہ: پینے والا جب پکڑا جائے اور حالت یہ ہو کہ پی ہوئی شراب یا نبیذ کی بو موجود ہو۔ اور پینا ثابت نہیں ہوگا بو کی وجہ سے اور نہ اس کے قے کی وجہ سے بلکہ دو مردوں کی گواہی کی وجہ سے کہ امام ان سے پی ہوئی چیز کی ماہیت کے بارے میں سوال کرے گا اور یہ کہ کیسے پی؟ بوجہ احتمال اکراہ کے اور کب پی؟ بوجہ احتمال تقادم کے اور کہاں پی؟ بوجہ دار الحرب میں پینے کے احتمال کے یا پینا ثابت ہوگا اس کے ایک مرتبہ کے اقرار سے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اپنے حاشیہ ردالمحتار میں بُو کے بارے میں لکھا کہ کبھی یہ غیر خمر سے بھی پیدا ہو جاتی ہے جیسا کہ ایک شعر میں کہا گیا ؎

یقولون انکہ قد شربت مدامة　　　فقلت لهم لا بل اکلت السفرجلا

ولا بتقائیها پر علامہ شامی نے اپنے حاشیہ میں لکھا — بوجہ اس احتمال کے کہ اس نے شراب بوجہ اکراہ یا اضطرار کے پی ہو۔ پس حد واجب نہیں ہوگی شک سے اور مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگر کوئی نشہ میں مدہوش پایا جائے تو اس پر بغیر اقرار یا بینہ کے حد نہیں لگائی جائے گی بوجہ ان احتمالات کے جو ہم نے ذکر کئے یا یہ کہ کسی مباح چیز سے اس کو نشہ آگیا ہے۔ لیکن مجرد بو یا نشہ کی وجہ سے اس کو تعزیر دی جائے گی جیسا کہ قہستانی میں ہے۔

نیز لکھتے ہیں کہ ثبوت شرب کو بینہ اور اقرار میں محصور کرنے میں اس بات پر دلیل

ہے کہ جس کے گھر میں شراب پائی جائے اور وہ فاسق بھی ہو یا ایک جماعت کو شراب پر مجتمع پایا جائے اور کسی نے ان کو پیتے ہوئے نہ دیکھا ہو تو ان پر حد جاری نہیں کی جائے گی بلکہ صرف تعزیر کئے جائیں گے۔

قرائن سے اثبات قصاص

جمہور فقہاء نے قصاص کے باب قسامت میں قرائن کی مشروعیت پر اتفاق کیا ہے۔ البتہ اس باب کے علاوہ میں وہ دو مختلف قول پر ہیں

قول اول: ابن فرحونؒ نے قصاص کے وجوب میں عمل بالقرائن کے جواز کا قول کیا ہے اور مجلۃ الاحکام والاقضیہ ذکر کیا ہے[۵] جیسا کہ اس طرف حنفیہ میں سے ابن الغرس اور ابن عابدین گئے ہیں اور مجلۃ الاحکام نے اس کی تصریح کی ہے۔
مالکیہ میں سے ابن فرحونؒ اور حنابلہ میں سے ابن قیم نے اس کا قول کیا ہے۔
آپس کے اختلاف کے باوجود حنفیہ کا عمل خون میں نکول پر ہے (کسی محلہ میں کوئی لاش پائی جائے اور قاتل معلوم نہ ہو تو اہل محلہ میں سے پچاس سے قسم لی جائے گی۔ قسم سے باز رہنا نکول ہے)
پس امام ابوحنیفہؒ نے نکول کی وجہ سے جان سے کم میں قصاص کو ثابت کیا اور صاحبین نے نکول کے سبب سے جان اور جان سے کم میں تاوان کو واجب کیا اور قضاء بالنکول قضاء بالقرائن ہی سے تو عبارت ہے کیونکہ ناکل (قسم سے باز رہنے والا) یا تو حمایت کرنے والا ہوگا یا اقرار کرنے والا ہوگا اور اگر ایسی بات نہ ہوتی تو وہ واجب

---

[۵] مجلۃ الاحکام: م ۱۷۴۱، دیکھو ص ۲۔ تحت عنوان قرائن کی انواع۔

کو قائم کرنے کے لیے اور اپنے نفس سے نقصان کو دور کرنے کے لیے قسم کھانے کا اقدام کر بیٹھتا۔

قول ثانی: عمل بالقرائن جائز نہیں۔ جمہور فقہاء اسی طرف گئے ہیں خون کے معاملہ میں احتیاط کی بناء پر، نیز عقوبت و سزا میں خطا کی بہ نسبت عفو میں خطا کے بہتر ہونے کے باعث علاوہ ازیں شبہ کی بناء پر ٹالنے میں قصاص کو حدود پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔

حدود و قصاص کے علاوہ دیگر معاملات میں اثبات بالقرائن

قرائن کا استعمال معاملات مالیہ اور احوال شخصیہ میں کیا جاتا ہے خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہو مثلاً نسب اور وقف خواہ حقوق العباد سے جیسا کہ عقد نکاح میں اور الفاظ طلاق اور بیوع اور تبرعات وغیرہ میں۔

اثبات بالقرائن کی مشروعیت کے عنوان کے تحت یہ بات گزر چکی ہے کہ فقہاء متعدد واقعات میں قرائن پر عمل کرتے ہیں اور ان کو احکام کی علت بناتے ہیں اگرچہ ان کی مشروعیت کی تصریح نہیں کرتے اور اسی لیے انہوں نے قرائن پر عمل کرنے کا کوئی ضابطہ بھی وضع نہیں کیا۔ چنانچہ ہر فقہی مذہب میں نظر آئے گا کہ ایک حکم کے استنباط میں یا بینہ کی ترجیح میں ایک قرینہ کا سہارا لیا جاتا ہے اور بعض حالات میں قرائن کو کسی اور قرینہ کی وجہ سے چھوڑ بھی دیا جاتا ہے۔ فقہی مذاہب بعض حالات میں تو متفق ہیں اور بعض میں مختلف ــــ بہرحال فقہاء معاملات اور احوال شخصیہ میں دلیل کے نہ ہونے کی صورت میں اور ایسی نص کی عدم موجودگی میں جو قرائن کے استعمال کو منع کرتی ہو اثبات بالقرائن پر عمل کرتے ہیں۔

متفق علیہ قرائن

۱- جب ایک سواری پر سوار اور اس کی نکیل تھامے ہوئے شخص اس سواری کی ملکیت میں اختلاف کریں تو سوار کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

۲- رکاز (دفینہ)- اگر اس پر کفر کی علامات اور جاہلیت کے نقش ہوں تو وہ رکاز ہوگا اور اس میں بیت المال کے لیے خمس واجب ہوگا اور باقی کا مالک اس دفینہ کا پانے والا ہوگا ۔۔۔ یہ اس لیے کہ یہ علامات اور نشانات قرینہ ہیں اس کے زمانہ جاہلیت میں اور کفار کی جانب سے دفن کرنے پر۔ اور اگر اس پر مسلمانوں کی علامتیں پائی جاتی ہوں مثلاً شہادت، یا آیت قرآنیہ یا کسی مسلمان حکمران کا نام تو اس میں لقطہ کا حکم جاری ہوگا بوجہ اس بات پر واضح قرینہ کے کہ یہ کسی مسلمان کی ملک تھا پھر اس نے اس کو دفن کیا تھا یا اس سے یہ گم ہوگیا تھا۔

۳- تمام مذاہب اس پر متفق ہیں کہ شب زفاف میں دولہا کے پاس جو عورت لائی جائے گی اس سے مباشرت کرنا جائز ہے اگرچہ دو عادل گواہوں نے اس بات کی شہادت نہ دی ہو کہ یہی وہ عورت ہے کہ جس سے عقد منعقد ہوا ہے ۔۔۔ کیونکہ اس عورت کو بنا سنوار کر لے جانا اس بات پر شاہد ہے کہ وہ اس کی بیوی ہے، بوجہ عادۃً ایسے معاملہ میں عدم دھوکہ کے۔ فقہاء نے اس حکم کو قاطعہ شمار کیا ہے، عرف عادت کے جاری ہونے کی بنا پر۔

۴- عورت زنا میں اکراہ کا دعوٰے کرے اور اس پر زبردستی کے آثار ہوں یا چیخنا چلانا پایا گیا ہو تو اس قرینہ کی وجہ سے عورت پر سے حد ساقط ہوگی۔ [1]

---

[1] شرح المجلہ خالد الاتاسی م ۱۷۴۱۔ مطبوعہ کوئٹہ۔

مختلف فیہ قرائن

۱۔ حنفیہ اور مالکیہ نے خلوت سے مہر کامل کے واجب ہونے کا قول کیا ہے۔ پس جب مرد اپنی بیوی سے خلوت کرے اور پردے وغیرہ گرا دے یا دروازے بند کر دے پھر اس کو طلاق دیدے تو اس پر مہر کامل کی ادائیگی کا حکم لگایا جائے گا۔ اگرچہ وہ صحبت کا منکر ہو کیونکہ عرف و عادت میں پہلی مرتبہ کی خلوت صحیحہ میں مرد بغیر صحبت کئے نہیں رہتا۔

۲۔ مرض موت — حنفیہ وغیرہ نے مرض موت کو قرب موت پر قرینہ بنایا ہے اور اس قرینہ کا لحاظ کرتے ہوئے انہوں نے اس احتمال پر کہ مرض موت میں مبتلا مریض بعض ورثہ کو دوسرے پر ترجیح دینا چاہتا ہو اس مریض کو اقرار وغیرہ جیسے تصرفات سے بالکل روک دیا ہے اور ہبہ و وصیت جیسے تصرفات کو صرف ایک تہائی مال میں جاری کیا۔

۳۔ بیع بالتعاطی — یعنی یہ کہ بغیر زبان سے ایجاب و قبول کے الفاظ نکالے سودا اٹھانا۔ اور اس کی قیمت بیچنے والے کے ہاتھ پر رکھ دینا۔ یہ بیع منعقد ہوگی بوجہ قرینہ کے کیونکہ متعین قیمت پر سودا سامنے رکھنا ایجاب کے قائمقام ہوگا اور مشتری کا قیمت ادا کرنا اور بیچنے والے کا سودے کو سپرد کر دینا قائمقام قبول کے ہوگا۔

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے اس بیع کے صحیح ہونے کا قول کیا ہے۔

حنفیہ میں سے متقدمین نے قلیل و حقیر اشیاء میں اس بیع کو صحیح قرار دیا البتہ متاخرین نے ہر شئی قلیل و کثیر میں اجازت دی ہے۔

شافعیہ نے اس بیع سے منع کیا سوائے خسیس و قلیل اشیاء کے بوجہ عرف ورواج کے۔

نوٹ: مضمون کے درمیان ہی میں بعض اقتباسات کے حوالے دے دیئے گئے ہیں بقیہ پورا مضمون الدکتور محمد مصطفیٰ زحیلی کی کتاب "وسائل الاثبات فی الشریعۃ الاسلامیۃ" کی فصل خامس بابت "الاثبات بالقرائن" سے ماخوذ ہے[1]

مؤلف

---

[1] مطبوعہ بیروت۔

مصادر نظامِ عدل

محمد اکرام چغتائی

اسلام کے تمام بنیادی مآخذ میں اصطلاح استعمال ہوئی ہے[1] اور اسے اسمِ ذات اور اسمِ صفت دونوں طرح برتا گیا ہے۔ اوّل الذکر شکل میں اس اصطلاح کا مفہوم انصاف اور ثانی الذکر صورت میں متوازن ہے۔ اس اصطلاح کی بہت سی تعریفیں بھی کی گئی ہیں، لیکن ان میں کوئی بھی جامع اور معین نہیں، معروف

---

[1] رک: مفردات القرآن، تصنیف امام راغب اصفہانی، اردو ترجمہ و حواشی، لاہور ۱۹۶۳ء ص ۶۰۱ تا ۶۰۳؛ لغات القرآن از غلام احمد پرویز، جلد سوم ۱۹۶۱ء ص ۱۱۳۹ تا ۱۱۴۰؛ کتاب کشاف اصطلاحات الفنون، بہ تصحیح ڈاکٹر اشپرینگر، کلکتہ، جلد دوم (۱۸۶۲ء) ص ۱۰۱۵-۱۰۱۷؛ دائرہ نامہ فلسفی، گرد آوردہ سہیل محسن افنان، بیروت ۱۹۶۸ء، ص ۱۷۱؛ لین، عربی/انگریزی لغت، جلد ۵، ص ۱۹۷۲-۱۹۷۵؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی) طبع جدید، جلد اول، ص ۲۰۹-۲۱۰ (مقالہ از تیان) و اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، جلد ۱۳ (۱۹۷۶ء) ص ۴-۶۔

اسلام کے بعض مذہبی فرقوں میں بھی یہ اصطلاح بکثرت استعمال ہوئی ہے۔ ان میں اہم ترین مثال معتزلہ کی ہے، جن کے ہاں خدا کا عدل ان کے عقائد کے پانچ بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ رک۔ کتاب طبقات المعتزلہ، تالیف احمد بن یحییٰ بن المرتضیٰ، عنیت بتحقیقہ سوسنّہ دیوالد ولتزر، بیروت / ویس بادن ۱۹۶۱ء، بمدد اشاریہ؛

Albert N. Nader: Le systēme philosophique des Mu 'tazila, Beyrouth 1956, pp.

تعریفوں میں ایک تعریف الماوردی کی ہے جنہوں نے کیفیت عدل یعنی عدالت کو اخلاقی اور دینی کمال کی ایک حالت بتایا ہے۔ ابن رشد کے خیال میں عدل سے یہ مراد ہے کہ انسان کبائر کا مرتکب نہ ہو اور صغائر سے اجتناب کرے۔ ایک اور تعریف کیمطابق عدل وہ ہے جس میں خیر کے رجحانات شر کے رجحانات پر غالب ہوں۔ یہ اور اس طرح کی دیگر تعریفیں فقہی کتب میں جا بجا مل جاتی ہیں۔ ان تعریفوں میں جو ظاہری اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے باوجود ان میں اصطلاح یعنی عدل کے اساسی مفہوم کی جھلک ضرور دکھائی دیتی ہے۔

نسلِ انسانی کی تاریخ میں اسلام کی جہاں اور بہت سی اولیات ہیں، وہاں ایک یہ بھی ہے کہ اس نے معاشرے کی ہر سطح پر عدل وانصاف اور برابری کی مستحکم روایات کو قائم کیا۔ آمدِ اسلام سے قبل عدل کی حیثیت مکمل طور پر انفرادی تھی، یعنی یہ معاشرے یا اس کے کسی گروہ کے مقتدر شخص کی ذات پر قائم تھا۔ کسی ضابطے یا قانون کی عدم موجودگی میں ہر فیصلہ اس کی مرضی کے تابع تھا اور وہ جیسے چاہتا، من مانی کرتا۔ لیکن اسلام نے اس انفرادیت کو ختم کر کے بنی نوع انسان پر احسان عظیم کیا اور اس کے بجائے مرکزیت کو رواج دیا، یعنی عدل کے تصور کو بعض سرکردہ افراد کے چنگل سے چھٹکارا دلایا اور پھر اسے اجتماعیت سے ہمکنار کیا۔ یہ تاریخی تبدیلی اس وقت وقوع پذیر ہوئی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں شہری مملکت کا سنگِ بنیاد رکھا اور وہاں دنیا کا پہلا دستور نافذ کیا۔ اسی دستور کے تحت دو اداروں کی تشکیل عمل میں آئی۔ ایک وہ ادارہ جس کے ذمہ قانون سازی کا کام تھا اور اس کے کرتا دھرتا کو مفتی کہا گیا۔ دوسرا ادارہ وہ جو ان قوانین پر عملدرآمد کا جائزہ لیتا تھا اور اس کے سربراہ کو قاضی کہا

کہا گیا۔ بین الاقوامی تاریخ قانون میں ایسے اداروں کا قیام سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ تمام دنیا کو اسلام کی ایک دین ہے۔

جوں جوں اسلام پھیلتا گیا، متذکرہ بالا دو اداروں کے دائرہ کار میں بھی وسعت پیدا ہوتی گئی اور ہر زمانہ کے نئے تقاضوں کے پیشِ نظر متعدد ذیلی شاخوں کا بھی اضافہ ہوتا گیا۔ برسوں ان اداروں کے مناصبِ جلیلہ کے متعلق بنیادی تفصیلات یا تو سینہ بسینہ چلتی رہیں یا مختلف دستاویز خانوں کی زینت رہیں۔ جب اس کمی کی وجہ سے انتظامی اور قانونی دشواریاں سر اٹھانے لگیں، تو پھر ان کو مدون کرنے کا احساس پیدا ہوا۔ ازاں بعد قانون نافذ کرنے والے اور اس پر عملدرآمد کرانے والی ہر شاخ (مثلاً قاضی، مفتی، محتسب، حاجب، شرطہ وغیرہ) کے بنیادی اصولوں اور دیگر تفصیلات کو قلمبند کیا جانے لگا اور دیکھتے ہی دیکھتے مختلف اسلامی زبانوں میں اس موضوع پر متعدد کتب مرتب ہو گئیں۔ سطور ذیل میں انہی کتب کو سنہ وار ترتیب سے پیش کیا گیا ہے۔ ہر کتاب اور اس کے مولف کے بارے میں مختصراً معلومات فراہم کی گئی ہیں اور ان مآخذ کا بھی حوالہ دیا گیا ہے، جو اس کتاب کے مندرجات پر تحقیقی یا تنقیدی اعتبار سے روشنی ڈالتے ہیں۔ ابتداء میں عربی مآخذ کی فہرست دی گئی ہے۔ اس کے بعد اسلام کے نظامِ عدل کے متعلق مغربی زبانوں (مثلاً انگریزی، جرمن، فرانسیسی اور ہسپانوی) کے خصوصی مطالعات کی فہرست درج ہے۔ آخر میں چند جدید اردو اور عربی کتب کے حوالے دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ابو بکر احمد بن عمر الشیبانی الخصاف (م۔ ۲۶۱ھ / ۸۷۴ء)

و۔ کتاب الحیل والمخارج، بتحقیق جوزف شاخت، ہانوور ۱۹۲۳ء

(ب) ادب القاضی[1]، مع شرح از ابوبکر احمد ابن علی الرازی، تحقیق Farhat J. Ziadeh قاہرہ ۱۹۷۸ء (صفحات ۸۲۵)

رک: براکلمان ۱ ۱۷۳: ۱، ذ ۱ ۲۹۲: ۲۹۳-۲۹۲؛ ستیزگن ۱: ۴۳۶-۴۳۸-۴۳۸۔

۲۔ ابوزکریا یحییٰ بن عمر بن یوسف بن عامر الکنانی (م۔ ۲۸۹ھ/۹۰۲ء)

کتاب احکام السوق

اس کتاب کو محتسب کے انتظامی قواعد کا ایک باب کہا جا سکتا ہے، جس میں بازار وغیرہ کے متعلق فقہی مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

اس کتاب کو حسبہ پر قدیم ترین کتاب سمجھا جاتا ہے۔ اب تک اس کے دو قلمی نسخے سامنے آئے ہیں۔ ان میں سے ایک تیونس کے حسنی حسن عبدالوہاب کی ملکیت میں ہے اور دوسرا الزیتونیہ (تیونس، عدد ۳۱۴۷) میں محفوظ ہے۔ اس کتاب کے کچھ اقتباسات محمود علی مکی نے شائع کرائے تھے (RIEIM ۴، ۴ (۱۹۵۶ء)، ص ۵۹ - ۱۵۱۔ اس کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے، رک:

F. García Gómez : Unas ,, Ordenanzas del zoco" del siglo IX; Trad. del más antiquo antecedente de los tratados andaluces de Ḥisba, por un autor andaluz (Al-Andalus 22 (1957), pp. 252-316).

نیز رک: ستیزگن ۱: ۴۷۵۔

۳۔ ابن علی الناصر للحق الحسینی الاطروش (م ۳۰۴ھ/۹۱۷ء)

---

[1] بطور اصلاح ایسے احکام جن کی پابندی قاضی کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ رک: ڈاکٹر تنزیل الرحمن کا انگریزی مقالہ "ادب القاضی" در اسلامک اسٹڈیز جلد ۵ (۱۹۶۶ء) ص ۱۹۹ - ۲۰۷، یہ مقالہ السرخسی کی "المبسوط" سے ماخوذ ہے۔

کتاب الاغتساب :

حسبہ کے قواعد و ضوابط پر زیدیوں کا ایک رسالہ، زمانہ تالیف ۳۰۰ھ/۹۱۰ء، رک :

R.B. Serjeant : A Zaidi manual of Hisbah of the 3rh century (H.), (BSOAS 28(1953), pp. 1-34) ؛

R. Strothmann :
Das Staatsrecht der Zaiditen,
Strassburg 1912, pp. 52 ff.

مزید تفصیل کے رک :

طبری : تاریخ، بتحقیق ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء - ۱۹۰۱ء، جلد سوم، ص ۱۵۲۳ و بامداد اشاریہ؛ اریب : صلۃ التاریخ، بتحقیق ڈخویہ لائیڈن ۱۸۹۷ء، ص ۷۴ ؛ المسعودی : مروج الذہب، ۹ جلد، پیرس ۱۸۶۱ء-۱۸۷۷ء، جلد ۷، ص ۳۴۳ ؛ ابن ندیم : الفہرست، بتحقیق فلیوگل، لائپزیگ ۱۸۷۱ء-۱۸۷۲ء، ص ۱۹۳ ؛ نجاشی : رجال طبع ثانی، ص ۵۴-۴۶ ؛ ابن مسکویہ : تجارب الامم ۵ : ۱۰۲ ؛ خوانساری : روضۃ الجنات، تہران ۱۳۰۴ھ - ۱۳۰۶ھ، ص ۱۶۷-۱۶۸ ؛ اعیان الشیعہ ۲۲ : ۲۸۸ ؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (طبع اول)، ۴ : ۱۱۴۷-۱۱۴۹ (شتروطمان)؛ الزرکلی ۲ : ۲۱۶ ؛ کحالہ ۳ : ۲۵۲ ؛ مجلہ "اسلام"، جلد دوم، ص ۶۰-۶۳ (مقالہ از شتروطمان)

۴- ابوبکر محمد بن خلف بن حیان بن صدقہ وکیع (م ۳۰۶ھ/۹۱۸ء)

اخبار القضاۃ، بتحقیق عبدالعزیز مصطفیٰ المراغی، ۳ جلد، قاہرہ ۱۹۴۷ء-۱۹۵۰ء، رک : خطیب بغدادی : تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء، جلد ۵، ص ۲۳۶-۲۳۷ ؛ المسعودی : مروج الذہب ۱ : ۱۵ ؛ ابن الجوزی : المنتظم، حیدرآباد دکن ۱۳۵۷ھ-۱۳۶۲ھ، جلد ۶، ص ۱۵۲ ؛ القفطی : انباہ، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، قاہرہ،

۱۹۵۰ الزرکلی ۱۹۵۵ء جلد ۳، ص ۱۲۴؛ الجزری: غایۃ النہایہ قاہرہ ۱۹۳۳ء ۱۹۳۵ء جلد ۲، ص ۱۳۷؛ الصفدی: الوافی بالوفیات، جلد ۳ (دمشق، ۱۹۵۳ء) ص ۴۳۔ ۴۴؛ ابن حجر العسقلانی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ۔ ۱۳۳۱ھ، جلد ۵، ص ۱۵۶۔ ۱۵۷؛ ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ قاہرہ ۱۳۵۱ھ۔ ۱۳۵۸ھ، جلد ۱۱ ص ۱۳۰؛ ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، قاہرہ ۱۹۲۹ء۔ ۱۹۵۶ء، جلد ۳، ص ۱۵۵؛ ابن العماد: شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ء۔ ۱۳۵۱ء، جلد ۲، ص ۲۴۹؛ براکلمان ذا: ۲۲۵؛ ۶: ۳۴۷۔ ۳۴۸؛ کحالہ ۹: ۲۸۳۔ ۲۸۴ ابن الندیم، انگریزی ترجمہ از B. Dodge (نیویارک، ۱۹۷۰ء) جلد اول، ص ۲۵، ۳۳۰؛ یاقوت: معجم البلدان، لائپزیگ ۱۸۶۶ء۔ ۱۸۷۰ء، جلد ۳، ص ۸۴۸۔

۵۔ الخشانی (م۔ ۳۷۱ھ/۹۸۱ء)

کتاب القضاۃ بقرطبۃ، میڈرڈ ۱۹۱۴ء (مقدمہ از J. Ribera) رک: حاجی خلیفہ ۲: ۱۴۱۴ (عدد ۹۲۷۹)؛ براکلمان ذا: ۲۳۲۔

۶۔ قاضی عبدالجبار (م۔ ۴۱۵ھ/۱۰۲۵ء)

شرح الأصول الخمسۃ، تعلیق لأمام احمد بن الحسینی بن ابی ہاشم، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاہرہ ۱۹۶۵ء۔

"الاصل الثانی: العدل" (ص ۳۰۱۔ ۶۱۰)

رک: تاریخ بغداد ۱۱: ۱۱۳۔ ۱۱۵؛ ذہبی: میزان ۲: ۹۱؛ ایضاً: دول ۱: ۱۸۰؛ السبکی ۳: ۲۱۹۔ ۲۲۰؛ ابن المرتضیٰ: معتزلہ ۱۱۲۔ ۱۱۳؛ ابن حجر: لسان، ۳: ۳۸۶۔ ۳۸۷؛ ابن العماد: شذرات، ۳: ۲۰۳؛ السیوطی: مفسرین ۱۶؛ الیافعی، ۳: ۲۹؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی)، طبع جدید، ۱: ۵۹۔ ۶۰ (دشٹرن)؛ الزرکلی ۴: ۴۷؛ کحالہ ۵: ۷۸۔

..۔ ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء)

رسالۃ: ... فی مھیۃ العدل (مخطوط مشہد) رک:

M.S. Khan ; An unpublished treatise of Miskawaih on Justice. (ZDMG, 196
pp. 309-18); Also in book form, Leiden : Brill, 1964. pp.48. Reveiwed b
M.S.H. Ma'sumi in : IS, III/4 (1964),pp. 536-8.

رک: براکلمان ۱: ۳۴۲-۳۴۳؛ ذا: ۵۸۲-۵۸۴؛ اردو انسائیکلوپیڈیا آف

اسلام، جلد ۱ (۱۹۶۴ء) ص ۶۹۰-۶۹۸ (احمد آتش و سید نذیر نیازی)

۸۔ الماوردی (م ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء)

کتاب الاحکام السلطانیہ (قاہرہ ۱۲۹۸ھ) بتحقیق M. Enger بون ۱۸۵۳ء؛

فرانسیسی ترجمہ از E. FAGNAN، الجزائر ۱۹۱۵ء) رک:

a) S. Keizer
Maverdi's publiek en administratief Regt van den Islam; met een Inleidi
over de Toepasselijkheid van dat Regt in Nederlandsch Indië, The Hague 18

b) A. von Kremer: Culturgeschichte . . . , I, Wien 1875, pp. 397-8;

c) Léon Ostrorog: Le Droit du califat, 2nd ed., Paris 1925. El-Ahk
es-SULTaniya : Traité de droit public musulman, Paris 1906;

d) H.A.R. Gibb : Al- Mawardi's Theory of the Khalifah (IC, 11 (193
291-302);

Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate, (In : Archi
d'Histoire du Droit Oriental, III (1939), 401-10; See aslo, Studies on t
civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk, London 196

e) E. I. J Rosenthal : Political Thought in medieval Islam, Cambridge 19
pp. 27-51;

f) Henri Laoust : La pensée et l' action. (REI, 36(1938), pp. 12-92);

g) H.F. Amedroz : The Mazālim jurisdiction in the A. S. of Mawardi (JRA
1911, pp. 635-74) ibid. : The office of kādī in the A. S. of Mawardi. (JRA
1910) pp. 761-96); ibid. : The Hisba jurisdiction in the A.S. of Mawar
(JRAS, 1916, pp. 77-101, 287-314).

h) M. Qamaruddin Khan : Al-Māwardi. (A History of Muslim Philosophy, I, :
M.M. Sharif, Wiesbaden 1963, pp 717-31);

i) Ahmad Mian Akhtar : Al-Mawardi, a sketch of his life and work. (IC,
(1944), pp. 283-300).

j) John Mikhail : Mawardi : A study in Islamic Political Thought. Unpublish
Harvard dissertation, 1968.

k) Khalid M. Ishaque : A. S. : Laws of Government in Islam. (IS, iv/3(1965), pp. 275-314).

l) D.P. Little : A New Look at A. S. (MW, 64(1974), pp. 1-15)

براکلمان ۱: ۳۸۶، ذا : ۶۶۸ (براکلمان نے اس صفحے کے عدد ۱۰ کے تحت الماوردی کی ایک اور کتاب "کتاب الحسبہ" کا حوالہ دیا ہے، لیکن یہ "احکام" کے باب متعلقہ حسبہ ہی کا دوسرا نسخہ معلوم ہوتا ہے۔)

۹۔ ابن حزم (م۔ ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء)

الفصل، جلد ۴، ص ۱۷۱ ببعد۔

رک: انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (انگریزی)، طبع جدید، ۳: ۷۹۰-۷۹۹، (ارنلدیز)

۱۰۔ ابن الفراء البغدادی (م: ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ھ)

کتاب الأحکام السلطانیہ (بتحقیق محمد حامد الفقی، قاہرہ: مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۶ء)

بعض اہلِ علم کا خیال ہے کہ یہ کتاب الماوردی ہی کی کتاب کی نقل ہے، لیکن اب بعض محققین نے دونوں کے تقابلی مطالعہ سے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ دونوں الگ ہیں اور موضوعاتی یکسانیت کے باوجود دونوں میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے ڈی۔ پی۔ لٹل کا محولہ بالا مقالہ ملاحظہ کیجیے۔

نیز رک: براکلمان ۱: ۵۰۲، ذا: ۶۸۶؛ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (انگریزی)، طبع جدید، ۳: ۷۶۵-۷۶۶ (ہانری لاؤس)؛

H. Laoust . La profession de foi d' Ibn Baṭṭa, Damas 1958, see index (p.177)

۱۱۔ ابن یوسف الجوینی امام الحرمین (م۔ ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء)

کتاب الورقات

رک: براکلمان ۱: ۳۸۹، ذ ۱: ۶۷۱؛

L. Bercher: Le "Kitāb al-waraqāt". Traité de méthodologie musulmane, trad.. annot., (Revue Tunisienne, I (1930), pp. 93-105, 185-214).

۱۲- ابن عبدون (قریب ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء)

رسالۃ فی القضاء والحسبۃ، بتحقیق پراونسال در ژورنال آسیاتک، ۱۹۳۴ء؛ طبع دوم در ثلاثہ رسائل الاندلوسیۃ فی آداب الحسبۃ والمحتسب، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۱-۶۶۔ اس رسالے کا فرانسیسی ترجمہ پراونسال نے ۱۹۴۷ء میں کیا اور اس سے اگلے سال E. Garcia Gomez کے اشتراک سے اس کا ہسپانوی میں ترجمہ شائع کرایا۔ گابریلی نے اسے اطالوی زبان میں منتقل کیا، رک:

Rendiconti, Academia dei Lincei, Series VI, vol. xi (1936), pp. 878-935.

نیز رک: G. Vajda در Recueil des Etudes juives، ۱۹۳۴ء، ص ۱۲۷-۱۲۹؛

H. Bruno اور Gaudefroy-Demombynes در: Le Livre de magistratures d' el-Wancherisi رباط ۱۹۳۷ء، ص ۵۹-۶۱؛ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی) طبع جدید، ۳: ۶۸۱ (گابریلی)

۱۳- عمر الجرسیفی (قریب ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء)

رسالۃ۔ بتحقیق پراونسال، در ثلاثہ رسائل، محولہ بالا، ص ۱۱۷-۱۲۸؛ رک:

J.D. Latham : Observations on the text and translation of the Al-Jarsifi's treatise on "HISBA". (JSS, 5(1960), pp. 124-43); R. M. Wickens : Al Jarsifi on the hisba. (IQ, 3(1956-7), pp. 176-87): R. Arié :
Traduction annotée et commentée des traités de ḥisba . . . . . al-Garsifi. (Hespéris-Tamuda, 1(1960), pp. 5-38, 199-214, 349-86).

۱۴- ابن عبدالرؤف (قریب ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء)

رسالۃ فی آداب الحسبۃ والمحتسب، بتحقیق پراونسال در ثلاثہ رسائل، محولہ بالا؛ ص ۶۷-۱۱۶۔

نیز رک:

Gaudefroy-Demombynes, in : Journal des savants, 1947; J. Sauvaget in : JA, 236(1948), pp 309-11; J. Schacht, in : Orientalia, 17 (1948), p. 518.

۱۵۔ السقطی (قریب ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء)

کتاب فی آداب الحسبۃ، تحقیق پاولنسال وکولن، پیرس ۱۹۳۱ء؛

Pedro Chalmeta Gendron : El "Kitāb fi ādāb al-ḥisba" (libro del buen gobieRNO del zoco) de al-Saqaṭi. (Al-Andalus 32/1 (1967), pp. 125-62, 32/2 (1967), pp. 359-97, 33/1 (1968), pp. 143-95, 33/2 (1968), pp. 367-43; 37/1971).

۱۶۔ الغزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء)

احیاء علوم الدین، جلد ۲، ص ۲۸۴-۳۱۲۔ رک:

H. Laoust : La politique de Ġazālī, Paris 1970.

"L' Iḥyā manuel de ḥisba", pp. 128-30

۱۷۔ ابن سعدون (م ۵۶۷ھ/۱۱۷۲ء)

احکام السوق، بتحقیق محمود علی مکی، در: RIEEI ۴ (۱۹۵۶) ص ۵۹-۱۵۲)

۱۸۔ ابن المناصف (م ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء)

تنبیہ الحکام فی الاحکام، مخطوطہ زیتونیہ (تیونس)، عدد ۱۹۱۹

رک: براکلمان ۱: ۴۷۹؛ ذا: ۶۱۰۔

۱۹۔ عبدالرحمٰن بن نصر الشیرازی (م ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء)

نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبۃ۔ تحقیق M.M. Ziyāda، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ رک:

Walter BeRNHauer : Momoire sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turks, (JA 15(1860), pp. 461-508; 16 (1860), pp. 118-54, 347-92 , 17(1861), pp. 5-76).

اس فرانسیسی مقالے کا عربی ترجمہ در مجلہ "روضۃ المدارس" شمارہ ۱۵، شعبان ۱۲۷۹ھ

۱۸۶۲ء بعنوان۔

"نبذة فی التنظیمات السیاسۃ المختصۃ بالضبطیۃ عند العرب والفرس والترک۔

نیز رک، سواجے در، ژورنال آسیاتک، ۱۹۴۸ء، ص ۳۰۹-۳۱۱-

۲۰۔ عبداللہ بن احمد بن ابن بسام المحتسب (ساتویں صدی ہجری، تیرھویں صدی عیسوی)

نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبۃ۔ مقالہ از لوئی شیخو در، المشرق، جلد ۱۰ (۱۹۰۷ء)

و جلد ۱۱ (۱۹۰۸ء)

رک، براکلمان ذ ۱: ۸۳۲-

۲۱۔ ضیاء الدین السنامی۔

نصاب فی الاحتساب (مخلوطہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری)

اس کے سرورق سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف (ساتویں صدی ہجری میں) خود

محتسب کے منصب پر فائز تھا۔ اس کے قلمی نسخوں کی تعداد (بحوالہ المشرق،

جلد ۱۷، ۱۹۴۲ء ص ۳۳۴ بعد) سے یہ بات واضح ہے کہ ایران اور ترک

ممالک میں یہ کتاب بڑی مقبول تھی۔

۲۲۔ ابن تیمیہ حنبلی (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۸ء)

الرسالۃ فی الحسبۃ، رک:

H. Laoust : Essai sur les doctrines sociales et politique d' Ibn Taimiya, Le Caire (PIFAO), 1939; ibid.,

Le traité de droit public d' Ibn Taimiya. Traduction annotée de la Siyāsa Šarīya,

Beyrouth 1948.

۲۳۔ ابن الاخوۃ (م ۷۲۹ھ/۱۳۲۹ء)

معالم القربانی أحکام الحسبۃ۔ مع ملخص انگریزی ترجمہ از روبن لیوی، لندن ۱۹۳۸ء
برائے تبصرہ از Gaudefroy-Demombynes در ژورنال آسیاتک ۱۹۳۸ء
ص ۴۴۹۔ ۴۵۷۔ روبن لیوی نے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی) طبع
اول، میں "محتسب" کا مقالہ لکھا تھا اور اسی موضوع پر اپنی کتاب "سوشیا
لوجی آف اسلام" میں بھی بحث کی ہے۔

۲۴۔ النویری (م۔ ۷۳۲ھ/ ۱۳۳۲ء)
نہایۃ الارب، جلد ۶، قاہرہ ۱۹۲۶ء ص ۲۴۸ تا ۳۱۵۔

۲۵۔ ابن جماعہ (م۔ ۷۳۳ھ/ ۱۳۳۳ء)
تحریر الأحکام فی تدبیر ملۃ الأسلام، ترتیب و ترجمہ از H. Kofler بعنوان

Handbuch des islamischen Staats-und Verwaltungsrechts. (Islamica 6/4 (1934), pp. 349-414 ; 7/1 1(1935) pp. 1-64; Abh. f. d. Kunde des Morgenl., 23/6 (1938), pp. 18-129).

۲۶۔ ابن قیم الجوزیہ (م۔ ۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء)
(الف) اعلام الموقعین (قاہرہ ۱۹۱۵ء، ۳ جلد، مطبوعہ دہلی ۱۳۱۳ھ۔ ۱۳۱۴ھ)
کامل مفتی بننے کے لیے ایک راہنما کتاب۔ رک:

Mahmoud Fathy: La doctrine musulmane de l' abus des droits, Paris 1913.

(ب) کتاب الطرق الحکمیۃ (قاہرہ، ۱۹۰۰ء)

رک: عبدالعظیم شرف الدین: ابن قیم الجوزیۃ، قاہرہ ۱۹۵۶ء، براکلمان
۲: ۱۲۷-۱۲۹- ذ ۲: ۱۲۶-۱۲۸-

۲۷۔ تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ/ ۱۳۷۰ء)
معید النعم، ملخص جرمن ترجمہ از ریشیر، استانبول ۱۹۲۵ء

۲۸- ابن کثیر (م-۷۷۴ھ/۱۳۷۳ء)

البدایۃ والنہایۃ، جلد ۱۳، بیروت ۱۹۶۶ء

رک، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی)، طبع جدید، ۳: ۸۱۷ - ۸۱۸؛

(ہارزی لاؤس)

۲۹- الدمشقی (قریب ۷۸۰ھ/۱۳۷۸ء)

رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۱۰۸ ابعد۔

رک، براکلمان ۲: ۹۱، ۹۷، ذ ۲: ۱۰۷-۱۰۸۔

۳۰- ابن فرحون (م-۷۹۹ھ/۱۳۹۷ء)

تبصرۃ الحکام، حصہ سوم، رک:

N. J. Coulson : The State and the Individual in Islamic Law. (ICLQ, 6(1957), pp. 49-60).

۳۱- ابن خلدون (م-۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء)

المقدمہ، فصل ۳، ۳۱؛ انگریزی ترجمہ از روزنتال، جلد اول، نیویارک ۱۹۵۸ء

ص ۴۴۸-۴۶۵۔

۳۲- القلقشندی (م-۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء)

صبح الاعشیٰ، قاہرہ ۱۹۱۳ء-۱۹۱۹ء، جلد ششم۔ رک:

W. Björkman : Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei in islamischen Ägypten.

بامداد اشاریہ بذیل مادہ قاضی، مظالم، حاجب، شرطہ، محتسب۔

۳۳- عبداللہ بن خلیل الطرابلسی علاء (حسام) الدین ابوالحسن الحنفی (م-۸۴۴ھ/۱۴۴۰ء)

معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام۔

رک، براکلمان ۲: ۸۲، ذ ۲: ۹۱۔

۳۴ - المقریزی (م - ۸۴۵ھ/۱۴۴۲ء)

(ا) المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار، قاہرہ ۱۲۷۰ھ، جلد دوم۔

(ب) السلوک لمعرفۃ دول الملوک، قاہرہ ۱۹۳۴ء بعد

رک: براکلمان ۲: ۳۸ بعد، ذ ۲: ۳۶ - ۳۸ -

۳۵ - محمد العقبانی الطلمسانی (م - ۸۷۱ھ/۱۴۶۷ء)

تحفۃ الناظر و غنیۃ الذاکر فی حفظ الشعائر و تغییر المناکر (مخطوطہ زیتونیہ، عدد ۲۹۰۸،

۶۲۳۴، مخطوطہ الجزائر، عدد ۱۲۵۳)

رک: براکلمان ذ ۲: ۳۴۶ -

M. Talbi : Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de hisba du XV^e siècle. (Arabica 1(1954), pp. 296-306);
Ali Chenoufi : Un traité de Hisba. Edition critique. (BEO, 19(1965-6), pp. 133-344).

۳۶ - ابن تغری بردی (م - ۸۷۴ھ/۱۴۶۹ء)

النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، قاہرہ ۱۹۲۹ء - ۱۹۵۶ء جلد ۷ -

رک: براکلمان ۲: ۴۲، ذ ۲: ۳۹ - ۴۰ -

۳۷ - ابن الشحنہ (م - ۸۸۲ھ/۱۴۷۷ء)

لسان الحکام فی معرفۃ الاحکام

رک: براکلمان ۲: ۹۷، ۴۲۱، ذ ۲: ۱۱۵ - ۱۱۶

۳۸ - محمد بن فرامرز بن عبد اللہ ملا خسرو الطرسوسی (م ۸۸۵ھ/۱۴۸۰ء)

غرر الاحکام

رک: براکلمان ذ ۲: ۳۱۶ - ۳۱۷ -

۳۹ - جلال الدین السیوطی (م - ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء)

الاشباہ والنظائر، مطبوعہ کلکتہ ۱۸۲۵ھ؛ مطبوعہ مکہ ۱۳۴۳ھ، بتحقیق محمد حامد الفقی، قاہرہ ۱۹۳۸ء
شرح "الحقیق الباہر" از التاجی، قاہرہ ۱۹۶۳ء۔
رک، براکلمان ۲، ۱۴۳-۱۵۹ (عدد ۱۷۰)، ذ ۲، ۱۷۸-۱۹۸۔

۴۰۔ ونشریسی (م۔ ۹۱۴ھ/۱۵۰۸ء)
کتاب الولایات، ترتیب و ترجمہ از Gaudefroy-Demombynes, H. Bruno
مطبوعہ رباط، ۱۹۳۷ء۔

۴۱۔ زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم المصری الحنفی (م۔ ۹۷۰ھ/۱۵۶۳ء)
الاشباہ والنظائر۔ مطبوعہ استنبول ۱۲۹۰ھ، قاہرہ ۱۲۹۸ھ، ۱۳۲۲ھ
رک، براکلمان ۲: ۳۱۰-۳۱۱، ذ ۲: ۴۲۵-۴۲۷۔

۴۲۔ عبدالوہاب الشعرانی (م۔ ۹۷۳ - ۱۵۶۵ء)
المیزان الکبریٰ، قاہرہ ۱۲۷۹ھ جلد دوم، ص ۲۱۱ بعد۔
رک، براکلمان ۲: ۳۳۵، ذا: ۳۷۱، ۸۰۲، ۸۳۷، ذ ۲: ۴۶۴۔

۴۳۔ الشوکانی: (م: ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۲ء)
نیل الاوطار، بولاق ۱۲۹۷ھ، جلد ۸، ص ۹۵۴ بعد۔
رک: براکلمان ۲: ۶۱۳، ذ ۲: ۸۱۸-۸۱۹۔

۴۴۔ ابن عبدالہادی۔
کتاب الحسبۃ، اس پر حبیب زیات کا مقالہ در: الخزانۃ الشرقیۃ، ۲ (۱۹۳۷ء)

۴۵۔ صدیق حسن خاں (م۔ ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء)
ظفر اللاضی بما یجب فی القضاء علی القاضی، مطبوعہ ۱۲۹۲ھ۔ رک، براکلمان ذ ۲: ۸۵۹، ۸۶۱

مغربی زبانوں (انگریزی، فرانسیسی، جرمن اور ہسپانوی) کے مطالعات

1. 'Abd ar-Rāziq, A. : La ḥisba et le muḥtasib en Égypte au temps des Mamluks. (Annales Islamologiques. Institute français d' archéologie orientale du Carie, XIII (1977), pp. 115-78)

2. Abdul Hameed, Hakim : Tauhid and 'adl. (Studies in Islam, 15(1978), pp. 177-96)

3. Abdul, M.O.A. : The problems of justice in man's relation to God. (Nigerian Journal of Islam, 51, (1970), pp. 41-8)

4. Antuña, M. M. : Ordenanza de un cadi granadino. (Anuario Hist. Der. Esp., 10(Madrid 1933), pp. 116-37)

5. Baer, Gabriel : The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt (SI, 45(1977), pp. 139-58)

6. Bailey, C. : A note on the Bedouin image of 'adl as justice (MW, 66/2 (1976), pp. 133-5)

7. Behrnauer, W. : Notice particulière sur la charge de Mohtasib par le shaikh an-Nabrawi (JA, 16(1860), pp. 347-92; 17(1861), pp. 5-76).

8. Bergsträsser, G. : In : ZDMG, 68(1914), pp. 395-417.

9. Bolins, Lucie : Agronomes andalous du Moyen Age, Genève 1981.

10. : Les Méthodes culturales au Moyen-Age d' après les traités d' Agronomie andalous, Genève 1974.

11. Brunschvig, R. : La Berbérie orientale sous les Hafside, II, Paris 1947, pp. 113-53.

12. : Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys, jusqu'au milieu du XIX[e] siècle. (SI, 23(1965), pp. 27-70)

13. Cahen, Claude : A propos des Shuhūd. (SI, 31 (1970), pp. 71-9)

14. Chalmeta, P. : La hisba en Ifriqiya et al-Andalus: étude comparative. (Cahiers de Tunisie 18 (nos. 69-70, 1970), pp. 87-105)

15. Chehata, Chafik : Logique juridique et droit musulmane. (SI, 23(1965), pp. 5-25)

16. : Etudes de droit musulman, P.U.F., 1971. ("L'acte juridique et le fait juridique en droit hanéfite")

17. - : La perennite du droit musulman dans le systeme juridique Égyptien. (Cahiers de l' Orient contemporain (Paris), 65(1967), pp. 5-7)

18. Colloques de Riyad, de Paris, du Vatican, de Geneve et de Strasbourg sur le dogme musuluman et les droits de l' homme en Islam entre juristes de l' Arabie Saoudite et éminents juristes et intellectuels européens, Beyrouth 1973.

19. Darrag, A. : L' Egypte sous le règne de Barsbay, 1961, pp. 76-82.

20. Duda, H.W. and G.D. Galabov: Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia, Munich 1960.

21. Encyclopedia of Islam, new ed., art. "Ḥisba", vo iii, pp. 485-93; Urdu tr. vol. 8(1973), pp. 187-203.

22. Foster, B.R. : Agoranomos and Muhtasib. (JESHO, 13/2 (1970), pp. 128-44)

23. Fyzee, A.A.A. : The Adab al-Qadi in Islamic law. (Malaya Law Review, 6(1964), pp. 406-16)

24. Gabrieli, G. : Il 'Cadi' of giudice musulmano, Rome 1913.

25. Gaudefroy-Demombynes, M. Sur quelques ouvrages de hisba. (JA, vol. 230(1938), pp. 449-57)

26. . Un magistrat : le mohtasib (Journal des savants, 1947, pp. 33-40)

27. : Notes sur l' histoire de organisation judiciarie en pays d' Islam. (REI, cahier II (1939), pp. 109-47); see also in : JA, 235(1946), pp. 123-32)

28. –: Muslim Institutions. Translated from the French by John P. Macgregor, London 1950, pp. 148-58.

29. –: Sur les origines de la justice musulmane. (Mélanges Syriens offerts à René Dussaud, vol. II, Paris 1939, pp. 819-28)

30. Gibb, H.A.R. and H. Bowen : Islam, Society and the West, I, Oxford 1959, pp. 121-38.

31. Glick, T.F. : Muhtasib and mustasaf : a case study of institutional diffusion. (Viater, 2(1971), pp.59-81)

32. Gottheil, R.T.H.(ed.). : The History of the Egyptian Cadis as compiled by Abu Qmar Muhammad al-Kindi, New York 1908.

33. –. A distinguished family of Fatimid cadis. (JAOS, 1906, pp. 217 ff.)

34. –: The Cadi, the History of this institution. (Revue des études ethnographiques et sociologiques, I (1908), pp. 385-93)

35. Guest, R. (ed.) : The Governors and Judges of Egypt of el-Kindi, London 1912.

36. Guraya, M. Yusuf: Judicial principles as enunciated by Caliph 'Umar I. (IS, 11/3 (1972), pp. 159-85)

37. –: Judicial instituions in pre Islamic Arabia (IS, 18/4(1979), pp. 323-49)

38. Hamameh, S. : Origin and functions of the Hisbah system in Islam and its impact on the health professions. (Arch. Geschichte Med. (Sudhoffs) 48(1964), pp. 157-73).

39. Hamidullah, M. : Administration of Justice under early caliphate. Instructions of Caliph 'Umar to Abu Musa al-Ash' ari (17H.). (Journal of the Pakistan Historical Society, 19/1, 1971, pp. 1-50)

40. Hammer-Purgstall: Staatsverfassun gund Staatsverwaltung des Osmanischen Reichs. Wien 1815 (reprinted : Hildesheim 1963), II, pp. 372-412

41. Hassan Ibrahim Hassan : Judiciary system from the rise of Islam to 567 A. H.(A.D. 1171). (IQ 7 (1963), pp. 23-30)

42. Heyd, Uriel : Studies in Old Ottoman Criminal Law, edited by V.L. Menage, Oxford 1973

43 Hopkins, J.F. : Medieval Muslim Government in Barbary, London 1958, pp 112-47

44. al-Husaini, Ishaq Musa : Hisba in Islam. (First Conference Acad. Islamic Research, al-Azhar, 1964, pp. 255-75; also in : IQ 10 (1966), pp. 69-83)

45. Idris, H. R. : La Berbérie orientale sous les Zirides, II, Paris 1962, pp. 548-72.

46. Imamuddin, S.M. : Al-Hisba in Muslim Spain. (IC 37(1963), pp. 25-9)

47. Jain, B.S. : Administration of Justice in seventeenth century India (A study of salient concepts of Mughal justice), Delhi 1970.

48. Jennings, R.C. : The judicial Registers of Kayseri (1590-1630) as a source for Ottoman History, Ph. D., UCLA, 1972.

49. . Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri. (SI, 48 (1978), pp 133-72)

50. . The office of Vekil (Wakil) in the 17th century Ottoman sharia courts. (SI, 42 (1975), pp. 147-69)

51. : Women in the early 17th century Ottoman judicial records - the Sharia court of Anatolian Kayseri. (JESHO, 18 (1975), pp. 53-114)

52. : Limitations of the judicial powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri. (SI, 50 (1979), pp. 151-84)

53. Juynboll, Th. W. : In : Encyclopedia of Islam. Ist ed. art. "Kadi". Urdu tr. vol. 16/1 (1978), pp. 42-5

54. Khalil, M. I. : Wali al-mazalim or the Muslim ombudsman. (J. Isl. Conf. Law, 6 (1976), pp. 1-9)

55. Khan, M.S. : An unpublished treatise of Miskawaih on justice. (ZDMG, 112(N.F. 37, 1962), pp. 302-1?

56. Klingmüller, E. : Agoranomos and Muhtasib. Zum Funktionswandel eines Amtes in islamischer Zeit. (Festgabe E. Seidl, Köln 1976, pp. 88-98)

57. Lambton, A.K.S. : Justice in the medieval Persian theory of kingship. (SI, 17(1962), pp. 91-119)

58. –: State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the study of Islamic Political Theory : The Jurists. Oxford 1981.

59. Lévi- Provençal, E. : L' Espagne musulmane, an Xème siècle, Paris 1932, chap. 3

60. –: Histoire de l' Espagne musulmane, III, Paris 1953, chap. 10.

61. Levy, R. : In: Encyclopedia of Islam, Ist ed., art., "Shurta", Urdu tr., vol. 11(1975), pp. 671-2

62. Linant de Bellefonds, Y. : Traité de Droit Musulman Comparé. vol. II : Théorie Générale de l' Acte Juridique, Paris, La Haye 1965.

63. Lopez Ortiz, J. : Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV. (Al-Andalus, 1941, pp. 73-127)

64. Mafizullah Kabir : Administration of Justice during the Buwayhid's period (A.D. 946-1055). (IC, 34(1960), pp. 14-21)

65. Mahdihassan, S. : Chinese Origin of the Arabic word Qazi (Qadi). (Hamdard Islamicus, 2/4 (1979), 87-91, esp. pp. 87-9)

66. Mandaville, Jon : The Muslim judiciary of Damascus in the late Mamluk period. Ph. D. dissertation, Princeton 1969.

67. Mantran, R. : La police des marchés de Stamboul au début du XVI^e siècle. (CT, vol. 14(1956), pp. 213-41)

68. –: Un document sur l' ihtisab d' Istanbul à la fin du XVII^e siècle. (In : Mélanges L. Massignon, vol. 3, Beirut 1957, pp. 127-49)

69. Margoliouth, D.S. : Omar's instructions to the Kadi. (JRAS 1910, pp. 307-26)

70. Marty, P. : La justice civile musulmane au Maroc. (REI 5(1933), pp. 341-538; 7(1933), pp. 185-294)

71. Massignon, L. : Cadis et naqibs bagdadiens. (WZKM, 51(1948-52), pp. 106-15; also in : Opera Minora, I (Beyrouth 1963), pp. 258-65)

72. Mez, A. : Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1922, chap. 15, Eng. tr., London 1937

73. Nielsen, J.S. : Mazalim and dar al-adl under the early Mamluks (MW, 66(1976), pp. 114-32;

74. O' Fahey, R.S. : The office of Qadi in Dar Fur . A preliminary inquiry. (BSOAS, 40 (1940), pp. 110-24)

75. Perry, J. R. : Justice for the underpreviliged : the Ombudsman tradition of Iran. (JNES, 37(1978), pp. 203-15)

76. Probster, E. : Die Anwaltschaft in islamischen Rechts, (Islamica, 1932, pp. 545 ff.)

77. Qureshi, I.H. : The administration of the Sultanate of Delhi, 4th ed., London 1958, pp. 157-74

78. Salwa Ali Ibrahim Milad . Registres judiciaires du Tribunal de la Salihiyya Nagmiyya. Etudes des Archives. (Annales Islamologiques, XII (1974), pp. 161-243)

79. Schacht, Joseph : The origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950.

80. --: An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964.

81. Schimmel, A.: Kalif und Kadi im spätmittelalterlichen Ägypten, Leipzig 1943.

82. Selle, F. : Prozessrecht des 16. Jahrhunderts in Osmanischen Reich, Wiesbaden 1962.

83. Sharma, S.R. : Mughal govemment and administration, Bombay 1951, chaps. 12, 13

84. Sobotta, H. : Das Amt des Kadi im Osmanischen Reich, unpublished thesis, Münster 1954.

85. Stern, S.M. : Petitions from the Mamluk period. (BSOAS, 29(1966), pp. 233-76)

86. : Three Petitions of the Fatimid period (Oriens, 15(1962), pp. 172-209)

87 : Petitions from the Ayyubid period (BSOAS, 26 (1964), pp. 1-42)

88. Thagi - Nasr : Essai sur l' histoire du droit persan, thesis, Paris 1932.

89. Thami el-Azemmouri Les Nawazil d' Ibn Sahl : section relative à l' Ihtisab. Première partie : introduction et texte arabe, avec une présentation de M. Claude Cahen. (Hespéris Tamuda, 14 (1970), pp. 7-197)

90. Tufail Ahmad Qureshi : Justice in Islam. (IS, 21/2 (1982), pp. 35-51)

91. Turki, Abdel Majid : Argument d' autorite preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane. (SI, 42(1975), pp. 59-91)

92. Tyan, Emile : Histoire de l' organisation judiciaire en pays d' Islam, 2 vols., Paris 1938, 1943; reprinted : Leiden 1960. (vol. II, chap. 4 : "La hisba et l' administration municipale", pp. 436-84). Reviewed by Gaudefroy-Demombynes in : Journal des savants, 1947; J. Sauvaget in : JA, no. 236(1948), pp. 309-11; J. Schacht in : Orientalia, vol. 17(1948), p. 518.

93. --: Le Notariat et le régime de la preuve par écrit dans la Pratique. 2nd ed., Harissa, Liban; Annales de la Faculté de Droit de Beyrouth, 1959

94. : Judicial Organisation (In : M. Khadduri and H. Liebesney (eds.): Law in the Middle East, vol. I, Washington 1955)

95. --: and Gy. Kaldy Nagy : In : Encyclopedia of Islam, new ed., art. "Kadi" vol. IV, pp. 373-5

96. Von Kremer, A.: Culturgeschichte des Orients, I, Wien 1875, pp. 415-9

97. Wagner, Gaston : La justice dans l' Ancien Testament et le Coran aux niveaux des mariages et des échanges de biens, Neuchâtel : la Baconnière, 1977.

98. Wajid Hussain : Administration of Justice in Islam

99. "Zakir". Concept of "adl" or justice of God as a cardinal principle of Islam. (Alserat 5/1 (1979), pp. 25-31)

100. W.M. Brinker : Dar Al-Sa'ada and Dar al-'Adl in Mamluk Damaskus. (In : Studies in Memory of Gaston Wiet, ed. by M. Rosen-Ayalon, Jerusalem 1977, pp. 235-47).

فہرست اختصارات

1) BSOAS = The Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)

2) IC = Islamic Culture (Hyderabad Deccan)

3) IQ = Islamic Quarterly (London)

4) IS = Islamic Studies (Islamabad)

5) JA = Journal Asiatique (Paris)

6) JAOS = Journal of the American Oriental Society (New York)

7) JESHO = Journal of the Economic and Social History of the Orient (Leiden)

8) JNES = Journal of the Near Eastern Studies.

9) JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society (London)

10) JSS = Journal of the Semitic Studies

11) MW = The Muslim World

12) REI = Revue des études islamiques (Paris)

13) SI = Studia Islamica (paris)

4) WZKM = Wiener Zeitschsift fur die kunde des Morgenländes (Vienna)

5) ZDMG = Zeitschrift der Deustschen Morgenlän dischen Gesellschaft (Leipzig, Wiesbaden)